الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى
المكتب الوطني للبحث والتطوير

دليـــل
أكسفورد للفلسفة

الجزء الثاني
من حرف ظ إلى حرف ي

تحرير
تد هوندرتش

ترجمة
نجيب الحصادي

تحرير الترجمة
منصور محمد البابور   محمد حسن أبو بكر

مراجعة اللغة
عبد القادر الطلحي

ظ

* **الظاهر والواقع.** الاعتقاد في إمكان عقد تمييز بين الظاهر والواقع يوجّه مشاريع بناءة ونقدية ليس فقط في الابستمولوجيا والميتافيزيقا وفلسفة العلم، حيث تطرح مسألة ملاءمة تمثلاتنا وقدراتنا على التمييز بين الحقيقي والوهمي، بل حتى في علم الأخلاق والفلسفة السياسية، حيث تطرح مسألة الخير الحقيقي والخير الظاهر، العدالة وأشباهها. ورغم أن الفلاسفة قد جادلوا أحيانا بأن كل شيء *وهم، أو أنه لا شيء يوجد سوى المظاهر، فإن هذا النوع من الجدل لا يلبث حتى يوقع صاحبه في حبائل المفارقة.

ثمة محاجة تقوم بدور كبير بدعم إشكالية الظاهر ـ الواقع، هي «المحاجة من الوهم»، وهي تشير إلى عدم إمكان التمييز ذاتيا بين مواقف الوهم المعرفي أو الإدراكي و الإدراك الحقيقي أو المعرفة. تتعين الإشكالية إذن في تحديد معيار إهابة الحق، مثال الاتساق أو التحقق الجمعي، أو التسليم بأن كل المظاهر حقيقية بالقدر نفسه (*الفينومينولوجية). في المقابل اعتقد أن البراهين الأخرى، من قبيل ارتهان قابلية الخصائص المدرَكة للتحقق بوضع الجهاز العصبي وسلامته عند الملاحظ، إنما تفضي إلى النتيجة التي تقر أن الواقع في ذاته غير قابل للإدراك أو المعرفة. بيد أنه يندر وجود من يقر هذه النتيجة في ضوء (أ) الطبيعة السببية للإدراك والاعتقاد؛ (ب) وجود إجراءات متقنة إلى حد مناسب لاختبار الإدراكات والمعتقدات؛ و(ح) أرجحية أن يكون الإدراك والمعرفة تكيفات تطورية للعالم الواقعي. لوقت ما ذهب البعض ـ تحت تأثير كتاب جي.ل. أوستن *Sense and Senibiia* (1929) ـ إلى أن الاهتمام المدقق بسياقات استخدام مختلف التعبيرات التي تشتمل على «الرؤية»، «النظر»، «البدو» يبين أنه ليست هناك إشكالية فلسفية عميقة متضمنة في الظاهر والواقع بالمقدور صياغتها. بيد أن هذه الآمال لم تتحقق بعد. ليس ثمة تصنيف من هذا القبيل يمكنه الحول دون صياغة أسئلة غير قابلة لأن يجاب عنها من قبيل: ما المسافة التي يتعين أن يبعد بها الشيء عن الملاحظ بحيث يكون ظاهره مساويا لحجمه الحقيقي؟»

يقترح ه.جي. روبنسون أنه ليس بالإمكان مواءمة الطبيعة الداخلية، الخصوصية، والمشترطة للظاهر مع الطبيعة الخارجية، العلنية، وغير المشترطة للواقع، إلا إذا كان في الوسع التمييز بين «الإدراك النظري» ـ العملية التي تشتمل على موجات ضوئية وبنى تشريحية من قبيل شبكيات العين وطبقات الخلايا الدماغية ـ و«الإدراك الامبيريقي» ـ فهمنا المباشر للأشياء، الخصائص، والعلاقات. لكن هذا يتطلب، فيما يجادل روبنسون، احتياز الملاحظ على جسدين، واحد حقيقي والآخر ظاهري. الأجسام الحقيقية ـ أكانت بشرية أم غير بشرية ـ غير القابلة إطلاقا للإدراك، هي علة الأجسام الظاهرة التي لا سبيل لإدراك غيرها والتي تقوم بتمثيلها.

تاريخيا، فهم التمييز بين الظاهر والواقع على اعتبار أنه يتضمن معنى إضافيا أخلاقيا/ لاهوتيا. هذا ما أشار إليه نيتشه الذي وجد كل العوالم الدنيوية الأخرى «متفسخة». ومهما يكن من أمر، فإن الفكرة الحدسية التي تقر أن ما نسميه بالعالم الحقيقي ليست سوى انعكاس خافت، ظل أو شبيه بالعالم الحقيقي، فكرة قديمة ارتبطت في الفلسفة الغربية باسم أفلاطون وبالفلسفات الشرقية الزهدية. يجادل ف.ه. برادلي في كتابه *Appearances and Reality* (1893)، متفقا مع الأسلاف، بأن ظاهرات الزمن، المكان، والمادة مشحونة بالتناقضات، في حين الواقع واحد ومرتبط

منطقيا. في الوقت نفسه، فإن فكرة كون الظاهرات انعكاسات خافتة ومشوشة لشيء أكثر قوة وخال من التناقض، يكمن فوقها وتحتها وخلفها، قد عانت بطريقة ما في الفلسفة الغربية. منذ ديكارت، اعتبر العالم الحقيقي أو النيوميني المصدر غير الملون وغير المختص بكثير من الخصائص الذي انبثق عنه العالم الذي نختبر. «الشيء في ذاته» عند كانت ليس سوى شاغل مكان، رغم أنه مكّنه في كتاب*Critique of Pure Reason* من التمييز بين الظاهرات التي تحتاز على «واقعية موضوعية» والتي توفر موضوع معرفتنا الامبيريقية والظاهرات التي هي مجرد ظاهرات والتي نقوم بشجبها بوصفها أوهاما.

كاث.و.

J.J. Gibson, *The Perception of the Visual World* (Boston, 1950).

M.K. Munitz, *The Question of Reality* (Princeton, NJ, 1990).

H.J. Robinson, *Renascent Rationalism* (Toronto, 1975).

ع

* **العالم، نفس.** كان هيجل يعيش في جينا عام 1806 حين سحق نابليون الجيش البروسي في معركة سميت باسم تلك المدينة. كتب هيجل في رسالة: «لقد رأيت الأمبراطور ـ نفس العالم ـ يجوس المدينة على ظهر جواده كي يتفقد جيشه. حقا إنه لشعور رائع أن ترى فردا، تركز هنا في نقطة مفردة، يبسط نفوذه على العالم ويهيمن عليه». بحسبان أن للتاريخ عند هيجل غاية، فإن نفس العالم أداة لمصير أعظم.

ب.س.

G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, tr. J. Sibree (New York, 1956).

* **العائلي، التشابه.** شبه مصطلح فتجنشتيني. ينكر فتجنشتين وجوب أن تعرّف كل المعرفات عبر تعريف تحليلي يحدد شروطا ضرورية وكافية لتطبيق المعرف. عناصر ماصدقات الكلمة ـ المفهوم لا ترتبط ضرورة بخصائص جوهرية مشتركة، بل بتشابه عائلي، أي بشبكة من الاتفاقات المتداخلة لكنها منفصلة، تشبه الألياف في الحبل، أو السمات الشخصية المشتركة بين أفراد العائلة. *المفهوم الذي يكون من هذا النوع، مثال «لعبة»، إنما يُفسَّر عبر سلسلة من الحالات القياسية مع إضافة العبارة «وسائر الحالات المشابهة». الاكتشاف الامبيريقي لخصائص مشتركة لا يثبت أن المفهوم المعني ليس تشابها عائليا؛ الأمر الحاسم هو حدوث فعل التفسير. يجادل فتجنشتين بأن الكثير من المفاهيم المركزية في الفلسفة مفاهيم من هذا القبيل، مثال، القضية، الاسم، العدد، الإثبات، اللغة، وكذا شأن الكثير من المفاهيم السيكولوجية. في مثل هذه الحالات، لا جدوى من البحث عن تعريفات تحليلية، كما أن اقتراحها قد يعمل على تشويه المفهوم المعني.

ب.م.س.هـ.

G.P. Baker and P.M.S. Hacker, *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations, i: Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Oxford, 1980), 320-43.

* **العالمي، النحو.** مجموعة من المبادئ تصدق على كل اللغات البشرية ويعتقد أنها ممثلة ذهنيا في عقول مستخدمي اللغات. تحدد المبادئ الوضع الابتدائي المحدد وراثيا لملكة اللغة ـ التي هي هبة بيولوجية، يختص بها النوع البشري، توفر الظروف الكامنة لنمو المعرفة اللغوية عند الفرد. ينتج نحو اللغات المفردة عن تعرض الملكة اللغوية للمعطيات اللغوية المتوفرة.

ب.سي.س.

*النحو.

N. Chomsky, "On Cognitive Structuers and their Development", in M. Piattelli-Palmarini (ed.), *Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky* (London, 1980).

V. Cook, *Chomosky's Grammar* (Oxford, 1988).

* **المعالجة الموزعة المتوازية.** شكل للحساب لا تمثل البنود فيه برموز بل بنماذج من الأنشطة موزعة على شبكة من وحدات المعالجة البسيطة. تنتج نماذج معينة عن حسابات موازية كبيرة لمستويات التشغيل في الوحدات المفردة. الارتباطات بين الوحدات إما أن تثير أو تعوق انتشار التشغيل. بوصفها نموذجا للإدراك المعرفي البشري، تطرح منافسا لفرض لغة الفكر، الذي يوفر مقاربة أدق للمعالجة الدماغية.

ب.سي.س.

*الارتباطية.

P. Smolensky, 'The Propper Treatment of Connectionism', in *Behavioural and Brain Science* (1988).

* **العبيد، أخلاق.** يعتبرها نيتشه أحد أنواع الأخلاق

التي تقابل ما يسميه «أخلاق السادة». في حين تركز «أخلاق السادة» أساسا على توكيد الذات من جانب الأقوياء، فإن «أخلاق العبيد» ارتكاسية تصدر عن استياء الضعفاء من الأقوياء. سجايا القوي التي يؤكدها بوصفها «خيّرة» تعد «شريرة» عند الضعيف، الذي يفهم «الخير» بشكل اشتقاقي عبر غياب تلك السجايا أو تقويضها. يزعم نيتشه أن هذا النوع الارتكاسي الجبان والمستاء من الأخلاق (و«خيره» في مقابل «شره») قد انتصر على منافسه القديم (على تعارضه المقابل بين «الخير والشر»، أي الأعلى والأدنى) في العالم الحديث، ما أضر بنوعية الحياة الإنسانية. (انظر *Beyond Good and Evil*، sects. 260-8؛ *Genealogy of Morals*، First Essay).

ر.س.

Richard Scchacht, *Nietzche* (London, 1983), ch.7.

* **التعبير.** مفهوم مركزي في النظرية الاستاطيقية - خصوصا النظرية الرومانسية: وقد فصّل فيها على نحو أكثر منظومية كروتشه وكولنجوود. في حين أن التعبير يحصل على دور تفسيري أساسي، فإن الأعمال الفنية لا تقتصر على وصف العواطف أو عرضها، بل تبلّغ بطريقة أكثر مباشرية أمزجة ومشاعر الفنان المحددة إلى حد كبير، كما تمكّن المتلقي من اختبارها. عند كولنج، يبدأ الفنان عادة بفكرة مشوشة عما يشعر به، فيقوم عمله بتوضيح فكرته والحد من تقلباتها.

بيد أن تبليغ العاطفة وإثارتها ليستا بأي حال أساسيتين في عملية الإعجاب بالعمل الفني. ما هو صحيح في النظرية أن الأعمال الفنية حوامل خصائص عاطفية متمايزة بطريقة دقيقة، «الشعور» بالحياة البشرية كما هي معاشة - أي أنها «تعبيرية»؛ وهذا ما يفسر جزئيا تقديرنا إياها. بيد أنه ليست كل الخصائص مهمة عندنا، وليس كل ما يثيرنا في الفن تعبيريا. قيم الأشكال متمايزة ومختلفة؛ وكذا شأن الكشف عن سبل بديلة في رؤية العالم المشترك.

ر.و.هـ.

R.G. Collingwood, *The Principles of Art* (Oxford, 1938).

M. Motersill, *Beauty Restored* (Oxford, 1984), ch. 12, sect. 46.

* **العبقرية.** قدرة إبداعية رفيعة المستوى. في الفلسفة، الأفكار هي مجال القدرة الإبداعية. محاولة إعداد قائمة كاملة الفلاسفة العباقرة أو قائمة بالشروط الضرورية والكافية للعبقرية محاولة مثيرة للجدل. الراهن أن بعض الفلاسفة قد يرون أنه لا جدوى من تفريد فيلسوف فرد بوصفه «عبقريا» لأن من شأن هذا أن يثير الإعجاب بالحذق. ولكن إذا سمحنا بهذا المصطلح، عادة ما تستوفى الشروط التالية - وهي أوسع بكثير من «الحذق» - من قبل العبقرية الفلسفية. يعبر العبقري عبر أعماله عن التيارات العلمية والفلسفية الأساسية السائدة في عصره؛ إنه لا يجمع بينها فحسب بل يضيف إليها من خصوصيات عقله؛ قوة الأفكار تغيّر من مسار الفكر اللاحق؛ تجسد الأفكار رؤية في العالم، وهي تركن إلى الخيال قدر ما تركن إلى العقل. سوف نتفق كلنا تقريبا على أن أفلاطون، أرسطو، الأكويني، ديكارت، هيوم، هيجل، وفتجنشتين يستوفون تلك المعايير، وبالمقدور إضافة أسماء أخرى.

ر.س.د.

*الإنسان الأعلى.

R.L. Gregory, 'Genius', in R.L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind* (Oxford, 19887).

* **المعجزات.** عادة ما تعرف بأنها اختراقات *لقوانين الطبيعة تحدث على يد كائن فوق طبيعي. أثيرت أسئلة حول كيفية تحليل مفهوم للقانون الطبيعي لا يعد بالتعريف غير استثنائي، وكيف وما إذا كان هذا التعريف يسري على قوانين الطبيعة اللاحتمية. كل برهان على حدوث واقعة معجزة يواجه تحديا صعبا يتعين في تبيان أن الواقعة المعنية حدثت فعلا وأنها كان إعجازية. ثمة برهان شهير في فصل لهيوم عنوانه 'Of Miracles' يبين مدى صعوبة هذا التحدي أن تفترض أن معجزة قد حدثت هو أن تفترض أن ثمة شيئا قد حدث يخالف كل الشواهد الاستقرائية التي تدعم القانون الطبيعي. على حد تعبير هيوم، «ليست هناك شهادة تكفي لإثبات أية معجزة، ما لم تكن تلك الشهادة من النوع الذي يعد بطلانه أكثر إعجازا من الحقيقة التي تحاول إثباتها».

ن.جي.

David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sect. x.

* **المعاجم ودور المعارف الفلسفية.** بدأت المعاجم الفلسفية قبل دور المعارف بوجه عام، وبالتوكيد أنها بدأت قبل دور المعارف الفلسفية على وجه الخصوص. الأول هو الكتاب الخامس الصغير لكنه الحافل بالمعاني (Δ) من عمل أرسطو *Metaphysics*، وهو الفيلسوف الذي يعتبر المنظم الأصلي للفلسفة وأول من جعل منها مهنة. في هذا «القاموس الفلسفي» يتم تعريف والتمييز بين حوالى ثلاثين مصطلحا حاسما. وبوجه عام، ترك الفلاسفة المهمون والأصيلون مهمة إعداد المعاجم لمن يعدون نسبيا كادحين. الاستثناءات الأساسية هي معجم بيير بيلي *Dictionaire historique et*

critique (1697)، وهو هجوم غير مباشر بطريقة بارعة على الميتافيزيقا واللاهوت، ومعجم فولتير *Dictionaire philosophique* (1764)، وهو هجوم ارتيابي أكثر صراحة على المسيحية والدين الموحى به بصفة عامة. أيضا ثمة حالة معاصرة جيدة: معجم و.ف. كواين المسلي إلى حد كبير *Quiddities* (1987)، الذي يعد من حيث نطاقه أكثر إحكاما فلسفيا (ومنطق ـ رياضيا).

الملفت للانتباه من بين معاجم العصور الوسطى معجم أسس على أعمال ابن سينا و *Compendium Philosophiae* (حوالى 1327)، الذي يرجع إلى أرسطو والبرتوس ماجنوس. العديد من معاجم القرن السابع عشر التي كتبت باللاتينية محدودة الأهمية. قاموس جي.ج. والتش *Philososches Lexicon* (1726) أنجز مستوى جديدا من الشمولية والأهمية. أما خلف كانت في كونسبرج، و.ت. كرج، فقد أعد *Allgemeines Handworterbuch der Philosophisven Wissenschaften* (1827-9) الذي يتفوق على سائر الجهود الألمانية في تلك الفترة. وعلى نحو مماثل في فرنسا، نجد Dictionaire des *sciences philosophiques*، الذي حرره أي. فرانك تلميذ فيكتور كوزن. أيضا أحرز معجم ردولف ايسلر الضخم *Worterbuch* (1899) مستوى غير مسبوق من الاقتدار التقني.

أول معجم فلسفي جاد بالإنجليزية *Dictionary of Philosophy and Psychology* (1899)، الذي حرره جي.م. بالدون، وأسهم فيه الكثيرون من الفلاسفة المبرزون، من قبيل وليام جيمس وجي.إي. مور. أسهم فلاسفة مبرزون أيضا في *Dictionary of Philosophy* (1942) الذي حرره داجوبرت د. رنز، رغم أن كثيرا منهم قاموا بطريقة جماعية بإدانة تناول المحرر لإسهاماتهم. ثمة معاجم إنجليزية لاحقة، من قبيل معجم أي.ر. ليس (1976) و أي.ج.ن. فلو (1979) اتسمت بالتواضع والقصر، لكنها تظل مفيدة. *Synoptcon* (1952) عمل مميز يتنزل منزلة وسطى بين المعجم ودائرة المعارف، وهو يشتمل على مقالات كتبها مورتمور ج. آدلر عن 102 «فكرة عظيمة» تفضي إلى تحليلات دقيقة للتفصيل الداخلي للأفكار المتناولة، توظف بدورها في تشكيل إطار لجمع هائل من الإشارات إلى أعمال كتاب مبرزين. ورغم أن هذا العمل ليس فلسفيا خالصا من حيث محتواه، فإن روحه فلسفية. مقالات آدلر نشرت عام 1992 في مجلد واحد تحت عنوان *The great ideas*.

أول دور المعارف وسيطية: تلخيصات كاسيدورس (القرن السادس)، ازيدور سيفيلي (القرن السابع)، وفنسنت بيفيس (القرن الثالث عشر). أما عمل بيكون *Instauratio Magna* (بداية القرن السابع عشر)، فقد كان مخططا لدائرة معارف مشتركة نفّذ من قبل المشاركين، خصوصا ديديرو، في العمل الشهير *Encyclopedie* (1751-72). عقب ذلك، بدأت دور المعارف العامة تترى مع تركيز على المواضيع الفلسفية: *Britannica* (من عام 1768 حتى الآن)، *Brockhaus* (من عام 1796 حتى الآن)، و *Larousse* (من عام 1866 حتى الآن).

أول عملين يقران صراحة أنهما دوائر معارف فلسفية عمل هيجل وعمل هربارت في بداية القرن التاسع عشر: لكن كل منهما كان أساسا مسحا منظميا لأفكار مؤلفه. ثمة مشروع طموح شرع وندلباند وروج في تنفيذه عام 1912، لكنه اقتصر على مجلد أول متميز في المنطق. أول دائرة معارف فلسفية جادة حقيقة هي *Enciclopedia filosofica* الإيطالية التي صدرت في أربع مجلدات عام 1957، إذ لم يسبق أن صدر عمل يفوقها نطاقا، وتماما، وجودة عالِمية. اشتمل عمل جي.أو. ارمسون *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (1960) على العديد من الإسهامات الحيوية والمكينة، لكنه عكس إلى حد بعيد اهتمامات الفلسفة البريطانية وولاءاتها السائدة فترة صدوره. الأفضل في كل الجوانب، نسبة لكل ما سبق ذكره، هي *Encyclopedia of Philosophy* (1967) التي قام بول ادواردز بتحريرها في ثمانية مجلدات. منذ ذلك الحين لم يصدر عمل يقارن بها، رغم أنه صدرت مؤخرا في فرنسا ثلاثة من أربعة مجلدات من *Encyclopedie philosphique universelle* التي يحررها اندري جاكوا، وهي عمل شبيه من حيث الحجم. أيضا ثمة مجموعة مفيدة صدرت مؤخرا في مجلد واحد تحت عنوان *An Encyclopedia of Philosophy* (London, 1988)، قام بتحريرها ج.ه.ر. باركنسون.

أي.كيو.

*دور المعارف؛ مجلات الفلسفة؛ القاموس الفلسفي.

* **العدد.** ثمة أنواع متعددة منه. الأعداد العادية تشكل بنية ترتيب مجموعات أشياء متمايزة (الأول، الثاني، الثالث، الخ.)؛ الأعداد الأصلية تستخدم لتحديد أحجام مجموعات أشياء متمايزة (صفر، واحد، اثنان،). الأعداد الطبيعية أعداد أصلية متناهية. الأعداد الصحيحة أعداد كلية، تشتمل على أعداد سالبة. الأعداد المنطقة

نسب أعداد صحيحة، أحيانا تسمى «بالكسور». الأعداد الحقيقية تستخدم لقياس مقادير متصلة (ممكنة) عبر وحدة، مثال الطول بالأمتار والكتلة بالجرامات. الأعداد المركبة تشتمل على ما يسمى «بالأعداد المتخيلة»، التي هي جذور تربيعية لأعداد حقيقية سالبة. علم الحساب، نظرية العدد، وتحليل الحقيقي والمركب إنما تدرس بنى مختلف أنساق العدد. ثمة إشكاليات فلسفية تتعلق بالوضع الأنطولوجي لمختلف الأعداد ـ هل توجد، هل هي ذهنية، الخ. ـ كما أن هناك إشكاليات ابستمولوجية تتعلق بكيفية معرفتنا أي شيء عن الأعداد.

ثمة نظريات في الأعداد الكبيرة إلى حد لامتناه. قامت *نظرية الفئات المعاصرة، المستمدة من أعمال جورج كانتور وارنست زرمالو، بدراسة الأعداد الأصلية اللامتناهية والأعداد العادية اللامتناهية. يمكن إثبات أنه يوجد من الأعداد الصحيحة والأعداد المنطقة ما يوجد من أعداد طبيعية، بمعنى أن هناك تناظر واحد ـ لواحد بين هذه الفئات. على ذلك، بيّن كانتور أن هناك أعدادا أصلية لامتناهية متمايزة، وعلى وجه الخصوص، أثبت أنه نسبة إلى أية فئة س، تكون الفئة المكونة من كل فئات س الجزئية أكبر من س. يقال إن الفئة «قابلة للعد» أو «قابلة لإحصاء» إذا كانت تساوي أو أصغر حجما من الأعداد الطبيعية، الذي هو أصغر فئة لامتناهية (*المتصلية، إشكالية).

هناك أيضا نظريات «اللامتناهي الصغر»، التي تشبه الأعداد الحقيقية، لكنها غاية في الصغر. تقوم اللامتناهيات في الصغر بدور في دراسة التغير المستمر، كما في الحركة؛ لقد قامت بهذا الدور في الفترة الوسيطة وخلال التطور الاصلي لحساب التفاضل والتكامل. شهدت نظرية اللامتناهي في الصغر بعثا جديدا في هذا القرن، عبر نظريات بعينها في *المنطق الرياضي.

س.س.

*اللامتناهي؛ المقدار؛ الرياضيات، إشكاليات فلسفة؛ القياس.

Paul Benacerraf and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

*** العدّ.** لتحديد الحجم العددي أو عدد أي مجموعة صغيرة من الأشياء نقوم بعدها. تميز عملية العد عن نتاج العملية. عملية العد المتعدية تكمن في عقد تناظر واحد ـ لواحد بين عناصر سلسلة منطوقة من ألفاظ العدد، «واحد»، «اثنان»، «ثلاثة»، وعناصر الفئة المعدودة. نتاج عملية العد حكم عددي، «لهذه الفئة ثلاثة عناصر»، حيث عدد الفئة هو العدد المشار إليه بآخر لفظة عددية نطقت. بالنسبة للفئة ذات العناصر متناهية العدد، لا يؤثر ترتيب مزاوجة العناصر بالألفاظ العددية في الحكم العددي. في العد غير المتعدي نقتصر على قول الألفاظ العددية، ربما كي نساعد أنفسنا على النوم.

أي.د.أو

*العدد.

R.L. Goodstein, *Essays in the Philosophy of Mathematics* (Leicester, 1965), ch. 4.

*** للعدّ، الاسم القابل.** هو اسم من المناسب أن نسأل بخصوصه السؤال «كم عدد؟»؛ عوضا عن ذلك، هو اسم يوفر أساسا لعد الأشياء التي يسري عليها. وفق هذا التعبير، لا يعد المفهوم نحويا صرفا، بيد أن الاختبار التقريبي يتعين فيما إذا كان الاسم يتخذ صيغة الجمع (في اللغات التي تحتاز على صيغ للجمع) وأداة التعريف. ("shoe", "ship", "walrus") «حذاء»، «سفينة» و«الفظ» [حيوان يشبه الفقمة] أسماء قابلة للعد؛ في حين أن ("sand", "butter", "greed", "sunlight") [«رمل»، «زبد»، «طمع»، «ضوء الشمس»] ليست قابلة للعد. وكذا شأن أسماء العلم (كما تستعمل في الحالات القياسية، ولكن قارن مثلا، "some mute inglorious Milton") [«بعض الملتونين الخرساء المغمورين»]. ثمة من ينكر أن كلمة «شيء» اسم قابل للعد، على اعتبار أنه لا أساس لعد الأشياء بوصفها أشياء. الألفاظ ذات المعاني القابلة للعد وغير القابلة للعد تشتمل على "wine", "philosophy", "misery" [«نبيذ»، «فلسفة»، «بؤس»] [لاحظ أن الأمثلة كلها إنجليزية في أصلها].

ب.ج.م.

*تصنيفي؛ العدد.

V.C. Chappell, 'Stuff and Things', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1970-1).

*** المتعددة، أغلوطة الأسئلة.** كما في «هل توقفت عن ضرب زوجتك»؟ أرسطو هو أول من لاحظها، وهي لا تكمن في السؤال بل فيما يستدل عليه من الإجابة. إذا رمزنا إلى «كنت ضاربا لزوجتي» بالرمز س، و«توقفت» بالرمز ص، فإن الإجابة المنفية تتلازم مع «(س وليس ص) أو «(ليس س وليس ص) أو (ليس ص وس)». إذا استدل السائل على أنه يستطيع إغفال واحد أو أكثر من هذه البدائل، فإن استدلاله غير سليم بشكل بيّن.

جي.وود.

John Woods and Douglass Walton, *Fallacies: Selected*

Papers 1972-1982 (Dordrecht, 1989).

* **متعدد القيم، المنطق.** الأنساق المنطقية التي يمكن أن تعين لصيغها قيم صدقية مغايرة «الصادق» و«باطل». غالبا ما يستخدم هذا التعبير بشكل أضيق للإشارة إلى الأنساق المنطقية متعددة القيم المجدولة، حيث تحدد قيم صدق الصياغة عبر قيم صدق صيغها الفرعية. (تميز هذه الخاصية الأنساق المنطقية متعددة القيم عن الأنساق المنطقية *المقامية.)

فكرة أنه يتوجب على المنطق أن يقر أكثر من قيمتين صدقيتين نشأت على نحو طبيعي عن نقاشات قديمة ووسيطة *للحتمية وقد أعاد فحصها سي.س. بيرس، هيو ماكويل، ونيكولاي فاسيليف في العقد الأول من هذا القرن. بدأت الصياغة الصريحة والبحث المنظومي للأنساق المنطقية متعددة القيم بأعمال جان لوكاشيفتز وإميل بوست في العشرينيات ود. بوتشفار، جيري ستوبك، وستيفن كلين في نهاية الثلاثينيات. تجدد الاهتمام بهذا الموضوع في الآونة المتأخرة، بسبب اكتشاف روابط مع اللغات المبرمجة والذكاء الاصطناعي.

استلهم لوكاشيفتز أعماله من رؤية في «عوارض المستقبل» التي تعزى غالبا إلى أرسطو. ثمة إحساس بأن كل ما يحدث في الوقت الحاضر والمستقبل ثابت الآن. أحيانا يعبّر عن هذه الفكرة بمذهب يقر أن الجمل الصادقة الآن صادقة بشكل ثابت والباطلة الآن باطلة بشكل ثابت. ولكن رغم أنه يبدو أن «سوف تحدث معركة بحرية غدا» إما تصدق أو تبطل الآن، فإنها لا تبدو صادقة بشكل ثابت أو باطلة بشكل ثابت. اعتبارات من كذا قبيل جعلت لوكاشيفتز يتبنى رؤية تقر أن الجمل المستقبلية العارضة ليست صادقة ولا باطلة، بل تحتاز على قيمة صدقية غير محددة، «الممكن». لقد قام بتشكيل لغة صورية، اعتبر فيها الشرط (→) والسلب (–) روابط أولية، وباطل (0) وصادق (1)، وممكن (2/1) بوصفها قيما صدقية. قيم صدق الصيغ المركبة محددة وفق الجدولين التالين:

A	A
0	1
1/2	1/2
1	0

A B	B	A
1	1	1
1/2	1/2	1
0	0	1
1	1	1/2
1	1/2	1/2
1/2	0	1/2
1	1	0
1	1/2	0
1	0	0

للحصول على منطق متعدد القيم من جدول كهذا، نقوم بتحديد قيم صدقية بعينها كما هو موضح. البرهان من الفئة Γ إلى الصيغة A سليم منطقيا إذا حصل على قيمة صدقية محددة وفق أي تعيين تصدق فيه كل عناصر Γ. a صادقة منطقيا إذا حصلت على قيمة محددة وفق أي تعيين. مثال ذلك، إذا حدد العدان 1 و 2/1، فإن $(P \rightarrow -P) \rightarrow -P$ حقيقة منطقية وفق ذينك الجدولين؛ إذا لم يحدد سوى العدد 1 (كما قصد لوكاشيفتز)، فإنها ليست حقيقة منطقية. وفق فهمه لـ $P \vee Q$ على اعتبار أنها اختصار لـ $(P \rightarrow Q) \rightarrow Q$، فإن الصيغة المعنية تعبير عن قانون الوسط المرفوع.

من المشكوك فيه أن هذه الجداول الصدقية (أو أية جداول صدقية) تعبر بدقة عن نوع الإمكان الذي تعرضه العوارض المستقبلية. لماذا يتعين على سبيل المثال أن نعتبر «إذا لم تحدث معركة حربية سوف تحدث معركة حربية» صادقة، في حين تعد «إذا كانت 2+2= 4 سوف تحدث معركة بحرية» مجرد ممكنة؟ على ذلك، تم تعميم وأكسمة وإعادة تأويل وتعديل ودراسة جوانب أخرى من نسق لوكاشيفتز الأصلي.

اعتبر لوكاشيفتز نفسه التعميمات التي تسمح بأكثر من قيمة صدقية غير محددة واحدة: تحصل -A على القيمة الصدقية 1 ناقص قيمة A الصدقية؛ $A \vee B$ تحصل على القيمة الصدقية الأكبر من بين A و B. ثمة أنساق أخرى متعددة القيمة مثارة من فكرة مفادها أن القيم الصدقية الإضافية قد تعبر عن كون القضية مفارقية (صدقها يستلزم بطلانها وبطلانها يستلزم صدقها)، كونها تحتاز على قيمة صدقية لا سبيل لحسابها، كونها صادقة تقريبا، وكونها تحتاز على افتراضات باطلة من أنواع مختلفة. معظم الأنساق التي تم اعتبارها تعتبر تعميما للمنطق التقليدي بمعنى أنه إذا تم إسقاط أية قيم صدقية مغايرة لـ 0 و 1، نحصل على المنطق التقليدي.

قام بوست بتشكيل أنساق أفضل تقنيا يستعاض فيها عن السلب عند لوكاشيفتز بسلب «دوري» - قيم الصدق هي. . . m ,... ,1 ,0 وقيم صدق -A هي 0 إذا كانت قيم صدق A هي m، وهي 1 + قيم صدق A في

سائر الحالات. سلب وفصل بوست تامان صدق ـ داليا: أي رابط في منطق متناهي القيم (حتى شرط وسلب منطق لوكاشيفتز ثلاثي القيم الذي سلف لنا نقاشه) يمكن أن يعرّف منها. لهذه النتيجة أهمية عملية، فتماما كما أن صيغ المنطق القضوي الكلاسيكي تناظر الدارات المنطقية، فإن صيغ المنطقي ذي العدد m تناظر دارت مغيرة يمكن فيها للمدخلات والمخرجات أن تفترض العدد m من الأوضاع. ثمة دراسات أحدث تقصت نظرية المقام ونظرية الإثبات الخاصتين بالمنطق متعدد القيم والمنطق المتصل، حيث يفترض أن قيم الصدق تحتاز على بنية طوبولوجية. من المفيد أن نرى أن نتائج بعينها في المنطق التقليدي مثبتة في نسق أكثر عمومية.

س.ت.ك.

الأعمال الواردة أدناه عينة صغيرة للأدبيات الضخمة والمتنوعة في الموضوع، لكنها تشير إلى معظم تلك الأدبيات.

N. Rescher, *Many-Valued Logic* (New York, 1969).

A. Urquhart, "Many-Valued Logic", in D. Gabbay and F. Guenther (eds.), *Handbook of Philosophical Logic, iii* (Dordrecht, 1986).

R. Wojcicki, *Theory of Logical Calculi: Basic Theory of Consequence Operations* (Dordecht, 1988).

R. Wolf, "A Survey of Many-Valued Logic 1966-1974", in J.M. Dunn and G. *Epstein Uses Many-Valued Logic* (Dordercht, 1975).

* **التعدادي، الاستقراء.** التدليل على تعميم عبر ملاحظة حالات عينية. عندما ألحظ أن كل الكسف الثلجية التي سبق أن رأيتها ثمانية الشكل، قد أستنتج أن كلها كذلك. عادة ما يميّز *الاستقراء التعدادي عن الاستقراء الاستبعادي، الذي يعطي قيمة ليس فقط لعدد الحالات الدالة، بل لتنوعها أيضا: ولكن على اعتبار أن أي كسفتين من الثلج تختلفان بطريقة ما، فإن هذا التمييز يتطلب تصورا في هوية التنويعات المهمة.

م.سي.

L.J. Cohen, *An Introduction to the Theory of Induction and Probability* (Oxford, 1989).

* **التعددية السياسية.** وضع يتميز بكثرة الأديان، الجماعات العرقية، المناطق المستقلة ذاتيا، أو الوحدات الوظيفية ضمن دولة مفردة؛ أو مذهب يقر مثل هذه الكثرة ويصادق عليها. البديل دولة موحدة تهين فيها ديانة أو عرق وتحكم الحكومة المركزية كل الدولة. يمكن أن تكون التعددية تكيفا مع كثرة قائمة لا مناص منها لتحقيق *السلام (*التسامح)، وقد تكون برنامجا يتغرض دعم الفروق الثقافية، بوصفها خيرا بذاتها أو بوصفها نتاجا مشروعا *لتقرير المصير الجماعي. ثمة قدر لا يستهان به من الترتيبات المؤسساتية تتسق مع التعددية بأي من هذين المعنيين، بما فيها لامركزية الحكومة (الفيدرالانية)، الاستقلال الذاتي الوظيفي (خصوصا نسبة إلى التعليم والقانون العائلي)، والتجمع الطوعي.

السؤال الصعب الذي تثيره التعددية السياسية يتعلق بحدودها. إنها لا تشرّع فحسب تعددية في الجماعات بل أيضا تعددية في الولاء، وفي حالة الأفراد من الرجال والنساء، تعد التعددية تقسيما. الارتباط والإلزام كلاهما مقسم: ما الذي يتوجب على الفرد القيام به حين تتعارض تنويعاتهما المختلفة؟ متى يكون التقسيم متعارضا مع المواطنة المشتركة؟ تقر الدول الملتزمة بالتعددية هذا الأمر على نحو منصف عبر متصلة تمتد من الوحدة إلى الانحلال. على ذلك، من المرجح أن تدافع عن المشتركات المهمة: لغة مشتركة، أو تعليم مواطني لكل الأطفال أو «دين» مواطني بعطلاته واحتفالاته.

تشير التعددية السياسية أيضا إلى وجود أحزاب معارضة قانونا أو جماعات متنافسة المصالح في الدولة المتحدة، حيث لا يطال التعدد الثقافة أو الدين بل الآراء السياسية ومفاهيم المصلحة المادية. تسلّم الجماعة الحاكمة، بصرف النظر عن طبيعتها، بأن أفكارها عن كيفية الحكم ليست الأفكار المشروعة الوحيدة وأن فهمها للخير المشترك ملزم بأن يتضن فئة فرعية من أفهام أكثر فردية.

م.والز.

*الليبرالية.

Arthur Bentley, *The Process of Government* (Chicago, 1908).

Arend Lijphart, *Democracy in Plural Society* (New Haven, Conn., 1977).

David Nichls, *The Pluralist State* (New York, 1975).

* **المتعدية، العلاقة.** تكون العلاقة الثنائية متعدية عندما يصدق عليها التالي: إذا قامت بين س وص، وبين س وع، قامت بين س وع (رمزيا $(x)(y)(z)((Rxy.Ryz) \rightarrow R+2)$ مثال ذلك «أكبر من». «اللامتعدية» تعني: إذا قامت بين س وص، وبين ص و ع، لم تقم بين س وع؛ مثال «ضعف عمر». أما «غير المتعدية» فقد تعني «ليست متعدية» أو «ليست متعدية ولا غير متعدية».

سي.أي.ك.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

* **تعددية العلل.** مصطلح يستخدم أحيانا حين تكون هناك أكثر من علة متطلبة لإحداث أثر ما، مثال الاشتعال والأكسيجين لحدوث انفجار، أو (على نحو أكثر تواترا) حين يكون بمقدور علل بديلة إنتاج ذات (نوع) الأثر، مثال التسمم وقطع العنق يسبب الموت. يمكن أن يجادل بأن مثل هذه الحالات ظاهرة فحسب، وأن المزيد من التحليل سوف يشير إلى العلاقة السببية «الحقيقية»، التي يزعم أنها دائما واحد لواحد. تشجع هذه الرؤية الأخيرة ـ التي هي ليست متطلبة من تحليلات الشروط الافتراضية *للسببية ـ سياسة التحديد النقدي في علم الاقتصاد مثلا.

أي.جي.ل.

J.L. Mackie, *The Cement of the Universe* (Oxford, 1974).

* **العدالة.** وفق إحدى الدلالات، العدالة أخلاق من يتوجب أن يتلقى منافع ويكلف بأعباء، أشياء حسنة وأخرى سيئة من أنوع كثيرة، طالما كان بمقدور الآخرين تلقي تلك الأشياء. رغم أن الحديث عن العدالة يتأثر غالبا بنماذج القانون، فإن أخلاق العدالة موضوع بذاته. أن «تتلقى» نفعا أو عبئا هو أن تقوم بينك وبينه أية علاقة من العلاقات العينية الكثيرة؛ ليس فقط الملكية القانونية بل أي استحقاق آخر قد يكون متعلقا، بل حتى الأمور غير القانونية. التمتع بخبرة، أن تتاح لك فرص متعددة، التعرض أو الحماية من خطر، وما في حكمها قد تكون مهمة. قد يكون «الآخرون» المتعلقون بالعدالة أناسا يعيشون في جماعة المرء، أو في جماعات أخرى، أو حتى ميتين، أو لم يعيشوا بعد، وربما أشخاصا ممكنين لن يعيشوا إطلاقا. بيد أن قضايا العدالة المركزية تتعلق عادة بأشخاص بقيد الحياة في ذات الوقت والجماعة (رغم أن الجماعة قد تعرّف بشكل واسع أو ضيق). هنا تبدو الأحداس والبراهين مؤسسة بطريقة بأفضل.

ثمة سياقات متنوعة للحديث عن العدالة، تشمل (على أقل تقدير) العدالة التوزيعية، الجزائية، و«الإصلاحية» (التي ربما تتداخل بعض الشيء). تتعلق العدالة التوزيعية بالملاءمة الأخلاقية التي يتلقى بها المتلقي نفعا أو عبئا. تتعلق العدالة الجزائية بالملاءمة الأخلاقية *للعقاب على ارتكاب أفعال مشينة. أما العدالة الإصلاحية فتتعلق بالملاءمة الأخلاقية للتعويض ببعض الخير بسبب خسارة أو التعويض ببعض الخير بسبب كسب. (منذ عهد أرسطو، عني الفلاسفة أحيانا بهذا الأمر.)

قليل في الفلسفة أولئك الذين ارتابوا في الأساس العقلاني أو مرغوبية أي اتجاه عدالي. غير أن الكثير منهم دافعوا عن مفهوم في العدالة، وغالبا ما ينتمون إلى نزوع سياسي عام بعينه: «الرأسمالية الديمقراطية الليبرالية»، «الرأسمالية السوقية الداعية إلى عدم تدخل الحكومة»، بعض تنويعات «الاشتراكية»، الخ.... الراهن أن القوة السياسية والاقتصادية خيرات، والاهتمام بعدالة الحاصلين عليها أمر مألوف، خصوصا عند الفلاسفة الذين يعتبرون المساواتية أساسية للعدالة.

ثمة تسليم بمعاملة الأشخاص بطريقة متساوية في الأمور التوزيعية، ما لم يكن هناك فرق يمكن تحديده بين الأشخاص المعاملين بطرق مختلفة. معاملة الأشخاص بطريقة مختلفة بالنسبة لتوزيع منافع وأعباء مهمة، دون أن يكون هناك مبرر، بارادايم للإجحاف. يتوجب اعتبار عبء التبرير عبئا ثقيلا، إلى حد أنه يمكن طرح قضية معقولة (فرضيا إن لم يكن واقعيا) لمن يكون نصيبهم في التوزيع أقل من غيرهم. البراهين النفعية ذات سمعة سيئة بسبب عجزها عن تحمل هذا العبء التبريري. من جهة، البراهين النفعية ليست أهلا لمفهوم قوي في الحق الأخلاقي بحيث تحلل مفاهيم حديثة كثيرة في العدالة المتركزة حول الحقوق. رغم أن اعتبارات العدالة التوزيعية قد لا تفوق دوما سائر الاعتبارات الأخلاقية (حتى اعتبار النفع) في السياق، فإن لها أهمية بالغة.

تجنح المذاهب الحديثة في العدالة إلى الركون إلى أفكار عن العقلانية البشرية، الأحداس البشرية، الجماعة البشرية، وما في حكمها (في مقابل «العدالة الكونية» أو إرادة الله مثلا). كتاب جون راولز المؤثر *A Theory of Justice* وبعض أعماله اللاحقة مفيدة بعمق في هذا الخصوص. إنه يجادل بأن المبدأين الأساسيين في العدالة (يشترط الأول على وجه التقريب حقا مساويا لأشمل نسق في الحريات الأساسية المتساوية، وهو مبدأ له أسبقية على المبدأ الثاني الذي يسمح ببعض حالات الإجحاف وفق مختلف القيود، منها اشتراط أن يشكل *الإجحاف النفع الأعظم لأقل المنتفعين) سوف يختاران من قبل قضاة مستقلين محجوبين خلف حجاب الجهل بحيث لا يدركون منزلتهم في النسق الاجتماعي الذي سوف ينطبق عليه ذانك المبدآن. بشكل متزايد، في الأعمال اللاحقة لذلك الكتاب على وجه الخصوص، يؤكد راولز بنائية نظريته، وتجذرها في جماعة بعينها.

اقترحت تنويعات متعددة من المعايير للتوزيعات

العادلة أخلاقيا. يرى البعض أنه يتوجب على التوزيع العادل أنه يكون متوقفا على الإسهام، والبعض يرى أنه يتوقف على الجهد، الحاجة، *الاستحقاق، أو شيء من كذا قبيل. آخرون يرون أن التوزيع مسألة ترتهن بالتاريخ الذي مر به توزيع بعينه. لا يبدو أن ثمة قائمة متناهية من المعايير، لا إجراء قراري حاسم هنا.

في ضوء هذا، نستطيع أن نستشعر فتنة «التعددية» و«المساواة المركبة»، كما يطرحها ميشيل ولزر. «يخلق» الناس جماعة خيرات لا تحصى ويوزعونها وفق معايير متكثرة؛ ملاءمة التوزيع تتغير عبر التاريخ وتختلف باختلاف المجال المعني، إذ تتوقف عما إذا كنا نتحدث عن المال، الرعاية الصحية، التعليم، القوة السياسية، الحب، أو ما شابه ذلك.

إي.ت.س.

*المساواة؛ الرفاهة.

Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley, Calif., 1989).

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York, 1983).

* **الإعدام**. منذ منتصف القرن الثامن عشر، أثير الجدل بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسيين حول ما إذا كان قيام الدولة بإعدام أي من مواطنيها عملا جائزا أخلاقيا، وعن الظروف التي يكون فيها كذلك، إن كان ثمة ظروف من كذا قبيل. البراهين التي طرحت في صالح الإعدام تقسم عادة إلى براهين مؤسسة على «العدالة»، التي لا تعني في هذا السياق سوى «الجزاء»، والبراهين المؤسسة على «النفع». غالبا ما يتخذ الركون إلى *العدالة الشكل التالي: يستحق الناس الذين يلحقون الأذى بغيرهم أن يتعرضوا للمعاناة. في حالة السلوكيات الإجرامية، تتخذ المعاناة شكل *العقاب القانوني؛ والعدالة تتطلب أن تجازي أبشع الجرائم، خصوصا القتل، بأقصى العقوبات، ألا وهو الموت. يتوجب أن نؤكد أن من يستدل على هذا النحو ليس ملزما بالدفاع عن *القصاص (*lex talionis*) - مبدأ «العين بالعين».

ثمة أربعة براهين نفعية في صالح عقوبة الموت. يقال إنها تردع وتحول دون قيام المحكوم عليه بالإعدام من تكرار جريمتهم، إنها أقل وحشية من السجن مدى الحياة (ومن ثم يتوجب أن يرحب بها المجرم)، وإنها إجراء يرضي إلى حد أسرة وأصدقاء الضحية، فضلا عن المواطنين الآخرين الذين أثارت الجريمة حنقهم.

من ضمن البراهين التي طرحت ضد الإعدام، الأكثر أهمية دون منازع أنه عاجلا أو آجلا محتم أن يعدم أبرياء. السبيل الوحيدة لتنكب هذا إنما تتعين في منع الإعدام كلية. ثمة برهان آخر مفاده أن الإعدام يؤثر سلبا في اتجاهات المجتمع المعني الأخلاقية. المجتمعات المتحضرة لا تسمح بتعذيب المساجين حتى لو كان تعذيبهم يؤدي إلى نتائج ردعية. أيضا جادل ديستوفسكي وكامو بأن الإعدام عقاب مجحف وفق افتراضات جزائية، لأن المعاناة المتوقعة التي يمر بها الشخص الذي سوف يعدم تفوق بكثير تلك التي مرت بها الضحية. وأخيرا، جادل آرثر كويستلر وكليرنس دارو بأن الإعدام مجحف ضرورة لأن الكائنات البشرية لا تتصرف إطلاق بحرية ومن ثم يتوجب ألا تلام أو تعاقب حتى على أبشع السلوكيات. لم يقر كويستلر أن هذه المحاجة سوف تقوض كل أنواع العقاب، وقد خالفه دارو الذي فضّل منع العقاب كلية (في مقابل السجن لحماية المجتمع).

على سبيل المقارنة، تجدر الإشارة إلى أن الدراسات الإحصائية في كل بقاع العالم تبين أن الإعدام لا يردع، أو بالأحرى أن أثره الردعي لا يفوق أثر السجن المؤبد. إذا كان للإعدام أي أثر، فإنه ينزع إلى تهييج بعض الأفراد غير الأسوياء ومن ثم فإنه يفضي إلى زيادة الجريمة. لقد عملت هذه الحقيقة، فضلا عما هو معروف بخصوص عرضة الشهود والمحلفين للخطأ والمحاباة بل حتى فساد بعض المدعين العامين، على إقناع الكثير من المستنيرين عبر أرجاء العالم، بصرف النظر عن ارتباطاتهم السياسية، بأنه لا مكان لعقوبة الإعدام في المجتمع المتحضر.

ب.إي.

H.A. Bedau (ed.), *The Death Penalty in America*, 3rd edn, (New York, 1982).

Thorsten Sellin (ed.), *Capital Punishment* (New York, 1967).

* **عدم التناقض، قانون**. وصل قضية بسالبها *تناقض وهو باطل ضرورة. في *المنطق التقليدي اعتبر هذا القانون أحيانا قانونا للفكر، صحبة مبدأي *الهوية و*الوسط المرفوع. في الحساب القضوي ينعكس المبدأ في المبرهنة -(س.-س) التي هي*قضية تكرارية.

النظرية التي يخفق فيها هذا المبدأ، بحيث يمكن لقضية س ونقيضها أن يشتقا منها، تعد نظرية غير متسقة.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

W. Kneale and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

* **العدمية.** رؤية متطرفة تقر أنه ليس هناك مبرر للقيم، وعلى وجه الخصوص، ليس هناك مبرر للأخلاق. أحيانا تستخدم لتعني الرفض النشط والهجوم على القيم. استحدث هذا المصطلح الروائي الروسي ترجنيف لوصف المتمردين الصغار في روسيا القيصرية. منذ ذلك الحين، استخدم المصطلح لإدانة من ينكر قبول قيم سائدة مفضّلة. فلسفيا، غالبا ما تستخدم «العدمية» وصفا قدحيا بديلا *للنسبانية ومذاهب أخرى تنكر وجود معايير أخلاقية «مطلقة». هكذا يوصف نيتشه غالبا بأنه عدمي، كونه يشكك في قيم من قبيل الحقيقة والأخلاق، لكنه إنما يقوم بذلك لأنها تهيمن على قيم أخرى أكثر أهمية. هكذا يتهم الموروث اليهودي - المسيحي بنزوعات عدمية عبر توكيد «العالم الآخر» وإنكار القيم «الطبائعية». بالتعريف، لا يؤمن العدمي بشيء ويزدري كل القيم. غير أنه يجدر أن نتساءل، صحبة نيتشه، ما إذا كان هذا الموقف ممكنا، في النظرية أو في التطبيق.

ر.سي.سول.

F. Nietzsche, *The Will to Power* (New York, 1968).

* **العربية، الفلسفة:** انظر الإسلامية، الفلسفة.

* **العارض والواجب، الوجود:** انظر الواجب والعارض، الوجود.

* **عرَض.** للمصطلح «عرض» دلالتان أساسيتان في الفلسفة، تعزيان إلى أرسطو. وفق الدلالة الأولى، العرض خاصية ليست جوهرية يختص بها نوع الشيء المعني (أو الفرد المعني عند بعض الفلاسفة المتأخرين). «كونه موسيقيا» عرض لسقراط، في مقابل «كونه عاقلا» و«كونه حيوانا». في الفلسفة المعاصرة، هوية الخصائص التي تعد جوهرية أو غير عارضة، إذا كانت هناك خصائص من هذا القبيل، مسألة فيها نظر. وفق الاستخدام الأساسي الثاني، «العرض» (أو «الحادث») سبيل للسماح للمصادفة والعلية أن يوجدا معا. كنت أحفر بحثا عن الكمأة فاكتشفت كنزا. لم يكن الحفر عرضا، وعلى اعتبار أن الكنز كان موجودا، كان عثوري عليه في موضعه محتما؛ على ذلك، كان اكتشافي إياه عرضا، فقد كنت أبحث بحثا عن الكمأة لا الكنز. عادة ما تكون الحوادث العارضة وفق وصف بعينه محتمة وفق آخر. في السياقات غير الفلسفية، غالبا ما يفيد المصطلح ضمنا أعراضا (حوادث) مؤذية.

جي.جي.م.

*الخصائص، العامة.

J.L. Austin, 'A Plea for Excuses', in *Philosophical Problems* (Oxford, 1961).

* **العارضة والضرورية، الجمل.** الجملة (أو القضية) الضرورية جملة يتوجب صدقها - حيث تفهم كلمة «يتوجب» هنا على اعتبار أنها تعبر عن الضرورة المنطقية أو (وهذا أقل سوادا) نوع آخر من المقاميات، من قبيل الضرورة *الأبستيمية، الفيزيقية، أو الميتافيزيقية. الجملة العارضة جملة قد تصدق وقد تبطل، بمعنى أنه لا ضرورة في صدقها ولا ضرورة في بطلانها. لذا، إذا كانت الجملة عارضة، فإنها ليست ضرورية، وكذا شأن *سلبها.

إي.جي.ل.

*الضرورة المنطقية؛ الضرورة الميتافيزيقية.

A. Plantiga, *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974).

* **التعريف.** شرح معنى الكلمة أو التعبير، إما كما تقره اللغة («التعريف المعجمي») أو كما يتوجب استخدامه («التعريف الاشتراطي»).

تقليديا، تعريف اللفظة بالمعنى الدقيق إنما يتكون من التعبيرات التي تسمي الجنس (فئة أكبر) الذي ينتمي إليه الشيء والفصل (الجوانب المميزة). هكذا يعرف «المثلث» بأنه شكل مستو (الجنس) محاط بثلاثة أضلاع مستقيمة (الفصل). يعتبر التعبير الذي يطرح التعريف (المعرِّف) مرادفا بما يتم تعريفه (المعرَّف) يمكن أن يستبدل به. غير أن هناك أنواعا كثيرة من الألفاظ يمكن شرح معانيها رغم أننا لا نستطيع، لسبب أو لآخر، تعريفها على هذا النحو. لوك، في كتابه *An Essay Concerning Human Understanding* (1690)، يطرح بعض تلك الأسباب.

1. قد يتطلب الشرح المكافئ أكثر من تعبيري النوع والفصل التقليديين؛ «فاللغات لا تشكل دوما وفق قواعد المنطق، بحيث يحتاز كل حد على مغزاه معبرا عنه بدقة ووضوح بحدين آخرين» (*Essay*, III. iii. 10).

2. ثمة كلمات لا يمكن تعريفها عبر كلمات أخرى: «ذلك أنه إذا توجب أن تعرّف حدود التعريف بآخر، ، فأين ينبغي علينا التوقف؟» (ibid. III. iv. 5). يقوم لوك بقصر التعريفات على عملية شرح المعاني التي تتم عبر كلمات أخرى، وهو يذهب إلى أن أسماء الأفكار البسيطة، مثال «أزرق»، التي لا يمكن شرح معانيها إلا عبر الإشارة إلى أمثلة، «غير قابلة لأن تعرّف» (ibid. III. iv. 7). غير أن التعريف عبر الأمثلة يعد الآن نوعا من التعاريف: التعريف الإشاري، في مقابل التعريف اللفظي.

التعريف المعجمي، على اعتبار أنه يزعم وصف المعنى المكرس للكلمة، قد تعوزه الدقة. قد يكون ضيقا أكثر مما يجب، يستثني أشياء يتوجب ضمها، مثال «الملكة» = «زوجة الملك»، أو أوسع مما يجب، يشتمل على أشياء يتوجب استبعادها، مثال «الملك» = «حاكم الدولة»، وقد يكون خاطئا، مثال «الأميرة» = «زوجة الملك». يستحيل على التعاريف الاشتراطية، التي تقتصر على تحديد استخدام مقترح للكلمة، أكانت قديمة أو جديدة، أن تعوزها الدقة بهذا المعنى، رغم أن النأي عن المعاني المكرسة قد يكون عرضة لانتقادات أخرى، من قبيل كونه يجعل الاستخدام الجديد مربكا، أو، كما في السياقات القانونية، يؤدي إلى أثار عمليات مؤذية. قد تعاني التعاريف المقترحة من ذينك النوعين من خلل عدم كفاية الشرح، كأن تكون غامضة، دائرية، وفي حالة التعريفات الإشارية، قد تتيح أكثر من إمكان.

التعاريف التي يصفها سي.ل. ستيفنسون بأنها «مقنّعة» تروم بوجه عام وصف المعنى «الصحيح» أو «الحقيقي» لحد قائم (مثال الديمقراطية الحقة، الحرية الحقيقية)، في حين أنها تشترط في الواقع استخداما معينا أو استخداما تم تغييره. عادة ما نفكر في التعاريف على اعتبار أنها تقوم بمهمة الشرح، لكن من يطرح تعريفا مقنّعا يروم غاية أخرى، إثارة قبول رؤية ما، مثال أن نظاما بعينه هو النظام الديمقراطي الوحيد. على المنوال نفسه، ثمة تعاريف «قانونية» أو «قسرية»، تروم أو تؤدي إلى خلق أو تعديل الحقوق أو الواجبات أو الجرائم.

س.و.

Trudy Govier, *A Practical Study of Argument*, 3rd edn. (Belmont, Calif., 1992), ch. 4.

J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London, 1690); 4th edn. of 1700, ed. P.H. Nidditch (Oxford, 1975).

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944).

*** المعرّف، اغلوطة.** أغلوطة تتعلق بتكتيك في البرهنة يقوم بتعريف مصطلح بحيث يكون في صالح القضية التي تدافع عنها أو ضد القضية التي يقرها خصمك، دون ترك مجال للارتياب في التعريف أو اعتبار للبدائل. مثلا ذلك، قد يصر نصير الحياة في مسألة الإجهاض بطريقة صارمة على تعريف الإجهاض بأنه جريمة قتل طفل لم يولد. التعبير «أغلوطة المعرّف» استخدم أيضا في علم الأخلاق (جي. إي. مور) لاستبعاد تعريف خاصية أخلاقية عبر خاصية أخرى (يفترض أن) تتماهى معها. غير أنه لا يتضح أن هذا يعد *أغلوطة.

د.ن.و.

*التعريف.

Douglas N. Walton, *Informal Logic* (Cambridge, 1991).

*** المعرفة.** المنجز الذهني الأساسي الذي تقوم *الابستمولوجيا بدراسته. تتفق كل النظريات تقريبا على أن المعتقد الصادق شرط ضروري للمعرفة، وقد حسب البعض أن التبرير حين يضاف إلى المعتقد الصادق يشكل شرطا كافيا وضروريا للمعرفة. غير أن عدم كفاية هذا الشرط كان أثبتها جيتير على النحو التالي. هب أن شخصا ما يعتقد في ص رغم بطلانها؛ سوف يقوم على نحو وجيه باشتقاق س، الصادقة. الناتج اعتقاد مبرر صادق في س، رغم أننا لا نستطيع أن نقر أنه عرف س. هل نستطيع حل هذه الإشكالية باشتراط ألا تكون هناك نتيجة مباشرة مثل ص باطلة؟ كلا، فثمة أمثلة مخالفة أخرى تبقى. يعتقد سام، وفق ما يظهر له بصريا، أن ثمة شمعة موقدة أمامه. ثمة شمعة هناك بالفعل، لكن سام لا يرى سوى صورة شمعة، لا الشمعة التي حجبت عنه. المعرفة تعوزه، رغم احتيازه على معتقد صادق مبرر لا يركن إلى أية نتائج غير مباشرة باطلة.

ثمة نظريات أخرى تعزو قيمة أقل للتبرير. وفق النظرية السببية، تكمن المعرفة في المعتقد الصادق الذي تقوم بينه وبين الحقيقة المعنية علاقة سببية مناسبة. من شأن هذه النظرية أن تفسر مثال الشمعة لأن وجودها ليس مرتبطا بمعتقد سام. نظريات الموثوقية تقر أن المرء لا يعرف إلا إذا حصل على معتقده الصادق عبر عملية أو نهج جدير بالثقة. ربما يفهم هذا على اعتبار أنه يستلزم الشرطية الفرضية: ما كان له أن يعتقد س لو كانت س باطلة.

عادة ما تسمى نظريات السببية، الموثوقية، الفرضية بالنظريات «الخارجانية»، لأنها تجوّز تحقق شروط المعرفة (مثال شروط الارتباط السببي) دون أن يدري المعني أنها تحققت. في المقابل نجد أن النظريات «الداخلانية» تؤكد الشروط التي تعيها الذات. غير أن الفصل بين هذين النوعين من النظريات يثير المشاكل، لأن النظريات الداخلانية النموذجية، مثل الترابطية، قد تجوّز اكتساب المعرفة عبر شروط لا سبيل لبلوغها ذاتيا. اتساق المعتقد مع سائر معتقدات المرء، مثلا، قد يكون أمرا لا يدري به.

غالبا ما يلجأ الابستمولوجيون إلى نظريات

المعرفة لحسم إشكالية *الارتيابية، بيد أن مدى يسر حسمها أمر مشكوك فيه. تقر إحدى النظريات أن المرء يعرف أن س إذا وفقط إذا قام «تمييزها» عن البدائل المتعلقة. يبدو ظاهريا أن هذا في صالح ضد ـ الارتيابية لأنه ليست كل البدائل الممكنة منطقية تبدو متعلقة. هب أن جين رأت حظيرة في الحقل. رغم أنها لا تستطيع تمييزها عن صورة ورقية طبق الأصل، فإن هذه الصورة ليست بديلا متعلقا (ما لم تكن الصور المطابقة متوفرة بكثرة في المنطقة). قد تحرز الارتيابية انتصارا آخر هنا، عبر الزعم بأن كل بديل ممكن منطقيا يعد متعلقا. من المحق في هذا الجدل؟ وهل ثمة إجابة حاسمة؟

من شأن هذا أن يثير إشكالية ميثودولوجية حول نظرية المعرفة. هل هي نظرية عن «مادة» مستقلة عن الشخص الذي يقوم بالتقويم، على غرار النظرية الكيميائية في الماء؟ أم أنها نظرية في المفاهيم البشرية واستخداماتها؟ وفق المقاربة الأولى، يتوجب دائما أن تكون حقيقة عما إذا كان المرء عرف، ولكن لماذا يتوجب على أحكامنا أن تكون مرشدا جديرا بالثقة بخصوص مثل تلك الحقيقة؟ وفق المقاربة الثانية، قد تكون المعرفة مفهوما غائما ليست له تطبيقات محددة إلا حال تشكيل معلمات، وهي معلمات يمكن تشكيلها وفق مذهب المرتاب أو وفق مذهب خصومه.

أي.آي. ج.

*التبرير الابستمولوجي؛ التأسيسية؛ المعرفة، حدود.

A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, Mass., 1992). K. Lehrer, Theory of Knowledge (Boulder, Colo., 1990).

R. Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass., 1981).

* **المعرفة، حدود.** مسألة مدى *المعرفة البشرية وحدودها مسألة مربكة. لا سبيل لوضع تناسب بين ما نعرف وما نجهل. بيّن أننا لا نستطيع تقدير كم المعرفة التي لم نكتشف بعد (لأنه ليس هناك مقياس حقيقي ولأنه ليست لدينا معلومات جديرة بالثقة بخصوص المعارف الجديدة التي لم نحصل عليها بعد). نلحظ أن معرفتنا تشتمل على أخطاء الإهمال أو الخطل، لكننا لا نعرف مواضعها.

هل المعرفة البشرية قابلة لأن تبلغ وضع التمام؟ إن عدم تمام التقدم العلمي يتسق مع الرؤية التي تقر أن كل سؤال يمكن طرحه في أي وضع بعينه بخصوص هذا الفن قابل لأن يحل، أو لأن يتحلل، في وضع مستقبلي. إنها لا تلزمنا بوجود أية أسئلة غير قابلة لأن يجاب عنها تتجاوز حدود الحل الممكن. لا حاجة للركون إلى استحالة الحل لإقرار عدم تمامية معرفتنا العلمية. كيف يتسنى لنا أن نثبت أن سؤالا ما سوف يظل قابلا لأن يثار وغير قابل لأن يجاب عنه في كل أوضاع العلم المستقبلية، على اعتبار أننا لا نستطيع التعرف على التغيرات التي قد تطرأ على العلم في المستقبل؟ إذا كان السؤال ينتمي إلى العلم أصلا ـ إذا كان يعكس نوع القضايا التي يتسنى للعلم حلها عمليا ونظريا ـ لن نكون قادرين على وضعه خلف نطاق أوضاع العلم المستقبلية بوصفه كذلك.

ن.ر.

*التبرير الابستمولوجي.

E. du Bois-Reymond, *Uber die Grezen des Naturekennes* (Leipzig, 1916).

E. McMullin, 'Limits of Scientific Inquiry', in J.C. Steinhardt (ed.), *Science and the Modern World* (New York, 1966).

N. Rescher, *The Limits of Science* (Berkeley, Calif., 1984).

* **المعرفة بالإشهاد.** تُميز عن *المعرفة المكتسبة، وهو مصطلح يستخدم في الفلسفة الإسلامية لتحديد نوع من الإدراك المعرفي غير المحمولي مشترط قبل تعريف المبادئ الفلسفية الأساسية وتشكيلها، وهو يقترب في معناه من «الرؤية الفكرية» عند أفلاطون، ويقترب في صورته من «سرعة البديهة» *(ankhinia)* عند أرسطو، وقد قام السهروردي بصياغته صياغة تاما. يتبوأ هذا النوع من المعرفة منزلة أسبق من فهم الذات المباشر والواعي ذاتيا للواقعي، وهو يكشف عن جوهر الأشياء. إنه يتكافأ مع الحدس الأولي، ويشبه «العلاقة المباشرة بالموضوع» التي يقول بها كانت، لكنه لا يرد إلى «المعرفة الشخصية» عند رسل، وقد حصل على شرعية موضوعية من قبل متصوفين وعلماء لاهوت متأخرين، أكدوا مترتباته الصوفية والخبراتية وقاموا بتوظيفه جدليا في «إثبات» أولية وشرعية المعرفة النبوية، الإلهامية، والخاصة بطائفة بعينها من الناس والخيالية.

هـ.ز.

Mafdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany, NY, 1992).

* **المعرفة، نظريات:** انظر الابستمولوجيا، تاريخ؛ الابستمولوجيا، إشكاليات.

* **المعرفة والعلم.** يقوم العلم بطريقة منظومية بإصلاح أخطاء *الفهم المشترك. هكذا نعرف من العلم أن الشمس، خلافا لظاهرها، لا تدور حول الأرض كل

يوم. ولكن ما الذي يحدث حين يبدو أن العلم يقوض ليس معتقدات مفردة بل كل أجهزة الخبرة؟ هل يستطيع العلم أن يخبرنا فعلا أن العالم نفسه ليس ملونا أو أن منضدة عالم الفيزياء ادنجتون الصلبة الثابتة الشهيرة هي في معظمها مكان خال تملؤه جسيمات متباعدة تتحرك بسرعة هائلة؟ إن إصلاح العلم المتطرف أكثر مما يجب للحس المشترك يخاطر بسلب النظريات العلمية أساسها البدهي المألوف الذي تعول عليه. الأفضل أن نعتبر نظريات العلم بوجه عام تجريدات فعالة غاية في العمومية مؤسسة على خصب ما يوجد، عوضا عن أن تكون الحقيقة الوحيدة أو كل الحقيقة.

أي.أوهـ.

*العلم، تاريخ فلسفة؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

G.F. Macdonald (ed.), *Perception and Identity* (London, 1979), esp. the essays by M. Dummett and P.F. Strawson and the replies of A.J. Ayer.

* **العرقية.** رغم أن جذورها النظرية ترجع إلى القرن الخامس عشر على الأقل، لم يرج هذا المصطلح حتى الثلاثينيات حين استخدم لوصف نظرية علمية - زائفة تقر أن *العرق يشكل، بوصفه محددا بيولوجيا حاسما، هرمية ضمن الجماعات الإثنية المختلفة. إلى حد كبير، تطورت النظريات العرقية عقب حدوث ممارسات عرقية، فحاولت تبريرها، رغم أن هذه الممارسات لم ترتهن بها. التعددية الوراثية محاولة لتفسير الفروق بين الأنواع عبر افتراض أصول متباعدة، تشكل أساسا لإقرار عوز المساواة الدائم بين البشر؛ في المقابل، بمقدور فلسفات التاريخ التي تفترض غاية مفردة للتاريخ أن تستخدم في تبرير الاستعمارية، فضلا عن تدمير الثقافات والشعوب المحلية. بطريقة أكثر تأثيرا، يجمع بين تينك النزعتين لطلب فهم يظل غائبا مؤسس على نقاء الدم ولون البشرة.

ر.ل.ب.

*الفاشية.

R.H. Pookin, "The Philosophical Bases of Modern Racism", in *The High Road to Pyrhonism* (San Diego, 1980).

* **التعزيز.** طرحه بوبر بوصفه مصطلحا في فلسفة العلم. تقاس درجة تعزيز النظرية عبر «صرامة مختلف الاختبارات التي يمكن أن يتعرض لها الفرض المعني» (The Logic of Scientific Discovery). وعلى اعتبار أن النظريات الأقوى - الأكثر قابلية للدحض - يمكن أن تتعرض لاختبارات أكثر صرامة من النظريات الأضعف، فإن درجة التعزيز ليست هي *الاحتمال. درجة التعزيز العالية لا تعد بشيء بخصوص أداء النظرية مستقبلا.

م.سي.

A. O'Hear, *Karl Popper* (London, 1980).

* **الانعزال.** في مختلف أعمال *الفلسفات والأديان الهندية، الانعزال موقف يتوجب أن تنزع أفعال المرء صوبه، وهو يوصف أحيانا بأنه عدم المبالاة بالنجاح والفشل. يتجلى هذا في الفعل حين يقوم المرء بشيء بوصفه فحسب واجبا مقدسا، كشعيرة يؤديها، أو من أجل الرب، دون أن يروم إشباع حاجة مستقلة، من قبيل اللذة الحسية أو المقابل الاجتماعي. للانعزال مصدر في فهم أن هناك شيئا مضللا في الاعتقاد بأن الشخص الفرد فاعل. من يقع في شرك هذا الوهم سوف يفشل في ملاحظة أن كل شيء يحدث محتم من قبل الطبيعة. حين يتحرر الناس من هذا الوهم، سوف يقبلون نجاحهم وفشلهم برباطة جأش. يتعلق هذا بطريقة ما بمذهب اسبينوزا في الآثار العاطفية الناجمة عن فهم ضرورة الطبيعة الإلهية.

ن.ل.

*الهندية، الفلسفة.

Bhagavadgita, esp. 2,3.

* **الأعصاب، الأهمية الفلسفية لعلم.** لهذا العلم أهمية فلسفية حتى لو كانت العقول متميزة عن الأدمغة، أو بالأحرى، حتى لو كانت الخصائص الذهنية متميزة عن الخصائص العصبية. سوف نظل في حاجة للركون إلى علم الأعصاب لتحديد ما إذا كانت الوقائع الذهنية والخصائص الذهنية تؤثر سببيا على الوقائع العصبية ومن ثم على الجسم والسلوك البشريين. إذا عجز علم الأعصاب عن العثور على علامات للتأثير السببي، سوف يبدو أن ثمة صياغة من *الفينومينولوجية المصاحبة تعد صحيحة. وفق رأي الكثيرين، استحالة الفينومينولوجية المصاحبة إنما تستلزم إما أنه يتوجب على ذلك العلم الاستمرار في البحث عن علامات تأثير، أو أننا نخطئ حين نعتبر الخصائص الذهنية متميزة عن الخصائص العصبية.

قد يتمكن علم الأعصاب أيضا من تبيان أننا لسنا أحرارا، إذا كان، كما يبدو معقولا، ثمة معنى للحرية لا يتسق مع الحتمية (*الحرية والحتمية.) لقد أسهمت أبحاث هذا العلم في دعم الزعم بوجود علاقة وثيقة بين الوقائع الذهنية والعصبية (*العلاقة الوثيقة بين النفسي والعصبي.) إذا بيّن علم الأعصاب أن العلاقات بين الوقائع العصبية، وبين الوقائع العصبية والسلوك، تحكمها قوانين حتمية، فإننا لسنا أحرارا بالمعنى سالف

الذكر. لسوء الحظ، فإن مسألة أن اللاحتمية العصبية تجعلنا أحرارا مثار جدل. في هذا الخصوص، قد تقتصر قدرة علم الأعصاب على إصابتنا بخيبة الأمل.

إذا كانت العقول غير متميزة عن الأدمغة، سوف تكون لعلم الأعصاب علاقة بقضايا فلسفية أخرى. قد يبدو لأول وهلة أنك تكتشف فحسب عددا أكبر من الأشياء الرائجة فلسفيا، مثال الاعتقادات، الرغبات، ودورها في تفسير الفعل، طبيعة الاستدلال والتمثيل الذهني، وسبل خلاصنا إلى معتقدات مبررة والمفاهيم المتعلمة. وفق هذه الرؤية المسكّنة، يمكن أن تكون دراسة علم الأعصاب مفيدة للفلسفة، لكن مبلغ ما يمكن لعلم الأعصاب تحقيقه قد يقتصر على استكمال قصة طرحت الفلسفة خطوطها العريضة. سوف يخبرنا أكثر عن ماهية تلك الأشياء، لكنها لن تقلق إلى حد كبير التمييزات التي عقدتها الفلسفة.

على ذلك، اقترح بعض الفلاسفة صراحة أنه من المرجح أن يكون تأثير علم الأعصاب مختلفا تماما. لن يكون علم الأعصاب تابعا إطلاقا. سوف يتولى زمام القيادة. سوف يستبان أن الفلسفة ركنت إلى تمييزات أو مقولات يطرح علم الأعصاب مبررات للتخلي عنها. مثال ذلك، وفق هذه الرؤية، قد لا تكون هناك أشياء من قبيل المعتقدات كما نفهمها ـ ليست هناك أشياء تنتمي إلى *علم النفس الدارج. وبالطبع فإن هذا سوف يغير نهجنا في مقاربة العديد من المسائل سالفة الذكر، كما أنه من المرجح كثيرا أن يغير تغييرا متطرفا مفهومنا لأنفسنا. (*الإقصائية.)

هل هذا مرجح؟ التالي قياس مماثلة. علم الحيوان هو الفرع المعرفي المستخدم في دراسة حمار الوحش. قد يخلص علماء الحيوان إلى أنه ليست هناك حمير وحش من هذا القبيل وأنه يتوجب علينا تصنيف تلك الحيوانات المخططة بطريقة مختلفة. غير أنه لنا أن نعتقد أن مثل هذا التغير لن يحدث تغييرا متطرفا في إعجابنا المألوف بتلك الحيوانات. إذا كان علم الأعصاب هو الفرع المستخدم في فهم العقول ومحتوياتها، قد يتوقع المرء في أسوأ الأحوال إصلاحا في تصنيفاتنا الذهنية. الفيلسوف غير الملتزم بالمبادئ المتعلقة، الذي يتحدث على مستوى مناسب من التجريد، من المرجح فحسب أنه سوف يقوم بالاهتمام بمسائل أخرى، ثورة حقيقية. إنه لا يتضح لماذا يتوجب علينا توقع قيام المرء بثورة ما لم يخفق قياس المماثلة، ولا يتضح أن القياس يخفق. كي نعتقد خلاف ذلك، نحتاج إلى أن نخبر بقصة مقنعة تماما تفسر إساءتنا فهم عقولنا إلى هذا الحد.

أخيرا، قد يحتاز مدى برّ علم الأعصاب بوعده الابتدائي بتوفير فهم علمي ما لكثير مما نفهمه من الحديث عن العقود على أهمية فلسفية أكبر. سوف يشكل تسويغا آخر لما يمكن أن يسمى مجازا «صورة العالم العلمية» ومن ثم للفلسفة المؤسس عليها. نتيجة لذلك قد تبدو بعض المفاهيم الروحية والدينية مختلفة جدا. من المرجح أن يصبح الاعتقاد على نحو عقلاني في بعض المبادئ، من قبيل *خلود النفس البشرية، أمرا جد صعب.

ب.جي.ب.ن.

*العقل ـ الجسم، إشكالية.

P.M. Curchland, *A Neurocoputational Perspective* (Cambridge, Mass., 1989).

P.M. Curchland, *A Neurophilosophy* (Cambridge, Mass., 1986).

A. Clark, *Microcognition* (Cambridge, Mass., 1989).

T. Honderich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1989).

*** المعضلة [قياس الإحراج].** وفق استخدام هذا المصطلح صوريا، يكون المرء في معضلة حين يواجه خيارا صعبا كما يحدث في حالة الإلزامات الأخلاقية المتضاربة. سوف نوظف المثال التالي المستقى من أفلاطون:

إذا أعدت بندقية جون إليه سوف يحدث أذى.
إذا لم أعدها إليه أكون أخلفت وعدي.
إما أن أعيدها إليها أو لا أعيدها إليها.
لذا، إما سوف يطول الأذى شخصا ما أو سوف أخلف وعدي.

وفق التصور الصوري، يحدد المنطق التقليدي المعضلة بأنها برهان يتكون من وصل شرطين وفصل. ثمة أربعة براهين سليمة عزلت يمكن تمثيلها في *الحساب القضوي:

المعضلة	المقدمة 1	المقدمة 2	النتيجة
بناءة مركبة	(ب ← ك).(ر ← س)	(ب V ر)	(ك V س)
بناءة بسيطة	(ب ← ك).(ر ← ك)	(ب V ر)	ك
هدامة مركبة	(ب ← ك).(ر ← س)	(ـ ك V ـ س)	(ب V ـ ر)
هدامة بسيطة	(ب ← ك).(ب ← س)	(ـ ك V ـ س)	ـ ب

بالمقدور أن تحتاز المعضلة على فعالية خطابية حين تستعمل مثلا في الإقناع بأن المقدمة الفصلية تفضي إلى نتيجة غير مقبولة.

ر.ب.م.

C.W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (Oxford, 1987).

*** العضوي، المجتمع.** رؤية في المجتمع تعتبره نموا

طبيعيا واحديا، في مقابل رؤى تصوره على أنه تجمع أفراد يسعون وراء مصالحهم الخاصة أو على اعتبار أنه كينونة مخطط لها أو تم تشكيلها.

إذا فهم المجتمع وفق حدود الاستعارة البيولوجية الخاصة بكائن عضوي حي، عادة ما تنسب إليه جوانب بعينها. إنه يبقى عبر الزمن، ومن ثم تؤكد أهمية الحفاظ على التراث. على اعتبار أنه ينمو ولا يتم تشكيله، يتوجب ألا يتعرض إلى أية تغيرات مفاجئة أو جائحة، لأن التغيرات الجائحة قد تضعفه أو تدمره. ثمة ارتهان متبادل بين أجزاء الكائن العضوي، بل إن هوياتها إنما تتوقف على كونها كائنات عضوية ما عوضا عن أخرى. إن هذه المترتبة لا تبسط على المؤسسات فحسب بل تسري حتى على الأشخاص الأفراد الذين يحتازون على كينونتهم فيها. في بعض الفلسفات السياسية، فلسفة هيجل السياسية على نحو لافت، تنتقل الرؤية العضوية من مستوى الاستعارة إلى مستوى الميتافيزيقا. يحتاز المجتمع حقيقة بوصفه روح الشعب على حياة تخصه. في هذا الاتجاه توجد النزعتان الشمولية والعرقية. غير أنه ليست هناك ضرورة تحتم فهم الاستعارة في ذلك الاتجاه، ووفق الموقف المعتدل الذي يتبناه برك، تطرح الرؤية العضوية منافسا مقنعا لاستعارات عمليات البناء، التشييد، والتخطيط.

ر.س.د.

*المحافظية.

E. Burk, *Reflections on the Revolution in France* (1970), ed. Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth, 1968).
Ted Honderich, *Conservatism* (London, 1990).

* **العاطفة**. أية رغبة أو شعور جامح. غير أن لفظة «العاطفة» ذات تاريخ طويل عسير الفهم في الفلسفة وفي غيرها. رغم أن العاطفة غالبا ما تماهى *بالانفعال، ثمة اختلاف بينهما. ديكارت مثلا يعتبر الانفعال نوعا من العواطف المزعجة، أما الأقدمون فغالبا ما يعتبرون العواطف نوعا من الجنون، والرواقيون يشخصون العواطف على اعتبار أنها سوء فهم عميق غالبا ما يكون مميتا. يعتبر الفلاسفة المحدثون العواطف «إدراكات مربكة» و«أحكام مشوشة». تعني كلمة «عاطفة» (passion) في أصلها المعاناة، كما في «معاناة المسيح» (The passion of Christ)، وقد عانت العواطف نفسها من ربطها القدحي بالعقل. في حين أن العقل هو الجزء الأكثر إنسانية (بل ألوهية) فينا، فإن العواطف تجعلنا ضحايا لها وهي «تجرفنا بعيدا». يلخص اليوناني ايسوب رؤية معظم الفلاسفة بقوله إن العقل سيد العواطف. قبالة هذه النصيحة العتيقة يعلن ديفيد هيوم على نحو صادم أنه يتوجب على العقل أن يكون خادما للعواطف. منذ القدم، كان هناك رومانسيون وآخرون يعطون العواطف حقها. «لا شيء عظيما أنجز دون عاطفة»، يقول هيجل، وإن كان سبقه إلى هذا القول. الأمر الضروري هو الارتياب في التمييز نفسه. يقول نيتشه «كما لو أن العاطفة لا تحمل مقدارها الخاص من العقل».

ر.سي.سول.

R.C. Solomon, *The Passions* (Indianapolis, 1993).

* **التعاطف**. (1) تقارب انفعالي بين شخصين أو أكثر يتأثرون بطريقة مشابهة بظرف ما، أو(2) اضطراب ناشئ في كينونة حية بسبب اضطراب تعاني منه كينونة أخرى. في الفلسفة الأخلاقية طور هيوم (2) لطرح تفسير سيكولوجي شبه ميكانيكي للسبب الذي يجعل رفاهة أو بؤس شخص ما محل عناية الآخرين. طور آدم سمث أفكار هيوم في كتابه Theory of Moral Sentiment(1759)، حيث اعتبر التعاطف شعورا مناظرا يختبره الملاحظ المحايد حين يفكر في موقف شخص آخر.

جي.سي.أي.ج.

Phlip Mercer, *Sympathy and Ethics* (Oxford, 1972).

* **العاطفي، الحس**. ميول مع أو ضد الناس وسلوكهم، قد يتضمن *حكما و*انفعالا. استخدم هذا المصطلح أيضا من قبل هيوم وسمث للإشارة إلى أساس ممكن لميولنا الأخلاقية. بهذا المعنى الحس العاطفي شعور تثيره مواضيع التثمين الأخلاقي فينا؛ وبوصفها أساسا من هذا القبيل، ثمة تقابل بين الحس العاطفي والعقل.

ت.ب.

A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London, 1759).

* **المعطى**. يلحظ المرتاب الابستمولوجي أن ملكاتنا المعرفية، العقل والحس باختصار، خطاءة. ثمة استدلالات أغلوطية تحدث، تماما كما أن هناك أوهاما وهلوسات حسية. وفق هذه الخطئية التي تختص بها ملكاتنا المعرفية، ينحو المرتاب شطر استنتاج أنه لا سبيل لمعرفة أي شيء على نحو يقيني بالتعويل عليها. هناك سبل كثيرة لبذل المحاولات للرد على المرتاب الابستمولوجي. أحيانا يقال إن مزاعم المرتاب متناقضة بمعنى أن صدقها، أو حتى احتيازها على معنى، إنما يشترط افتراضات تجعلها باطلة. عوضا عن ذلك، يقال إن مزاعمه غير قابلة للفهم بمعنى أن حقائق اللغة

الطبيعية واستخدامها يحولان دونها. أيضا تم تحدي براهين المرتاب بوصفها غير صحيحة - حيث ينكر أن تكون نجحت في إثبات ما تزعم إثباته. تدريجيا في الوقت الراهن يعتقد أن المرتاب قد أخطأ بيت القصيد بخصوص طبيعة الوجود والمعرفة.

ثمة سبيل أخرى تختلف عن كل ما سبق ذكره يعارض عبره موقف المرتاب. إنه يتضمن تحديا مباشر لزعم المرتاب باستحالة معرفة أي شيء مباشرة. هنا تبذل محاولة تبيان وجود شيء لا سبيل لإنكار وجوده نستطيع أن نعرفه بل إننا نعرفه بيقين. عادة ما يشار إليه باسم «المعطى». إنه الحاضر مباشرة للوعي. حتى في حال الإدراك الحسي الخاطئ، فيما نخبر، يظل هناك شيء يتم إدراكه حسيا. لا في الوهم ولا الهلوسة فراغ إدركي - باستمرار ثمة شيء معطى. هكذا يتحدث بركلي عن «الموضوع المناسب للإحساس» فيما يتحدث أي.جي. أير وآخرون عن *المعطيات الحسية. حين يفترض أن يرى المرء عملة معدنية، وفق رؤية هؤلاء الفلاسفة، فإنه لا يرى العملة نفسها بل معطى حسيا اهليلجي الشكل.

ترتبط رؤية المعطيات الحسية بوصفها المعطى اليقيني في عملية الإدراك الحسي *بالتأسيسية. بالبدء بالمعطيات الحسية، يروم التأسيسيون تبيان كيف يتسنى تشكيل أشياء من قبيل العملة من مثل هذه العناصر. يقصد من نهج التشكيل نقل شيء من يقينية المعرفية المرتبطة بالمعطيات الحسية إلى مزاعمنا المعرفية المتعلقة بأشياء ثلاثية الأبعاد. لقد خطا ردولف كارناب خطوات شطر إعداد مثل هذا التشكيل، غير أن انتقادات كواين المنتظمة للمشروع وأدواته بينت أن المشروع لن يكتمل. أيضا، فإن افتراض معرفة معطيات حسية بطريقة يقينية لم يعدم من ينتقده (مثال فتجنشتين المتأخر وجي.ل. أوستن).

و.إي.أي.

* قارب نيوراث؛ الارتيابية، تاريخ؛ **الإدراك الحسي.**

A.J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London, 1964).

Jonathan Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford, 1086).

*** العظيم، نظرية الرجل، في التاريخ.** تعبير يستخدم للإشارة إلى أن مسار العميلة التاريخية محكوم أساسا بأفعال أفراد مبرزين، وهذا زعم يوجزه كارلي في قالته الشهيرة «التاريخ هو سيرة حيوات العظماء». يجادل خصوم هذه النظرية في القرن التاسع عشر، من أمثال إنجلز وتولستوي وهربرت سبنسر، بأن التاريخ محكوم بعوامل عامة من أمثلتها العوامل الاقتصادية، والعلاقات الاجتماعية، حيث تكون قوى الأفراد المسيطرة نفسها نتاجات للمجتمع أو أدوات عنده. رغم تركيز الجدل في هذا الخصوص على إشكاليات تتعلق بدور الفرد في التاريخ، فإنه احتدم بسبب مفاهيم أحدية لانقدية للسببية التاريخية، الفشل في التمييز بين الشروط الضرورية والكافية لوقائع، وتباين المعايير المستخدمة في تقويم طبيعة ومدى التأثير أو الأهمية الاجتماعية.

ب.ل.ج.

*الأعلى، الإنسان.

S. Hook, *The Hero in History* (New York, 1943).

*** العظيمة، النفس، رجل.** عظمة النفس (باليونانية *megalopsukhia* وتترجم باللاتينية *magnanimity)* نزوع تقويمي مشير إلى الذات يتميز به الكائن الفاضل عند أرسطو، وهو يتعين بالمعنى الدقيق في قيمته، ويتجلى في الرغبة في أن يحظى بالتكريم في أعين أقرانه بسبب فضائله (مقترنة باللامبالاة بآراء من هم أقل شأنا منه)، وفي نبل السلوك الواعي لذاته (مع ميل للأبهة في أعين المحدثين). رغم الجذر اللغوي، فإنها أقرب إلى الاعتداد بالنفس منها إلى الشهامة؛ في حين يبدو ذو الروح النفس العظيمة شهما، في الصفح عما يطاله من ضرر مثلا، فإنه لا يقوم بذلك بسبب جود نفسه، بل لأنه يتعالى عن تغذية الأحقاد.

سي.سي.و.ت.

*الأعلى، الإنسان.

W.F.R. Hardie, '"Magnanimity' in Aristotle's Ethics', Phronesis (1978).

*** العفو.** أن تعفو عن شخص أن تتغاضى عن إساءته، حتى في الخاطر، مع الاستمرار في اعتباره *مسؤولا عن الإساءة. ربما لا يخوّل الحق في ذلك إلا لمن طالتهم الإساءة. خلافا لتخويل حق الغفران، الذي قد يقتصر على إلغاء *العقوبة، يتضمن العفو الإحجام عن توجيه اللوم. غير أن علاقة العفو بالندم والعقاب ليست دقيقة؛ يبدو أن إمكان العفو يمكّن من الندم ويحول دون جعل *استحقاق الجزاء شرطا كافيا للندم. رغم أن العفو عنصر مهم في العلاقات الشخصية، فإن أهميته لا تنعكس في النظرية الأخلاقية المعاصرة.

ب.و.

*الانتقام.

J.G. Murphy and J. Hampton, *Forgiveness and Mercy* (Cambridge, 1988).

*** العفوية والاستواء.** مصطلحان وسيطان استخدما

لوصف نوعين من التحرر أو الحرية. استمر الفلاسفة في الحديث عن هذين النوعين باسم «الإرادية» و«الإنشاء»، حيث ينكر أحيانا كون الأولى تحررا أوحرية حقيقية. احتيازك على حرية العفوية يعني القدرة على القيام بما تشاء. خلافا للسجين، أو لشخص في يده بندقية، فإنك تكون غير مقيد أو مكره على القيام بما تقوم به. احتيازك على حرية الاستواء [اللامبالاة] أن تكون قادرا، وفق الوضع الراهن كما هو، على الاختيار أو إنشاء فعل آخر يختلف عن الفعل الذي اخترته فعلا. إذا صح مذهب الحتمية، سوف نظل نستمتع غالبا بحرية العفوية، لأن أفعالنا سوف تظل نتيجة لتخيراتنا، ولكن دون التمتع بحرية الاستواء، لأن الخيارات نفسها مسببة أو محتمة. وفق مذهب *التساوقية، العفوية حرية مهمة، وهي تكفي للمسؤولية الأخلاقية. اما عند أشياع اللاتساوقية، الحرية الحقيقية الوحيدة هي اللامبالاة، وهي ضرورية لمسؤولية الأخلاقية.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية؛ الإنشاء؛ المقبولة، والمكروهة، الرغاب.

A. Kenny, "Freedom, Spontaneity, and Indifference", in T. Honerich (ed.), *Essays on Freedom of Action* (London, 1973).

* **العاقبية**. يستخدم هذا المصطلح الآن للإشارة إلى رؤية تقر أن كل الأفعال إنما تكون صحيحة أو خاطئة بسبب قيمة عواقبها. اللاعاقبية تقر إذن أن بعض الأفعال تكون صحيحة أو خاطئة بسبب شيء آخر مغاير لقيمة عواقبها (بسبب نوع الفعل الذي تكونه مثلا).

اليزابيث انسكومب هي التي استحدثت هذا المصطلح في مقالها «Modern Moral Philosophy»، غير أن استخدامها له يختلف عن الاستخدام السائد الآن. عندها، العاقبية رؤية تقر أن للعواقب بعض القيمة الأخلاقية في أي فعل، واللاعاقبية تقر أن بعض الأفعال تكون صحيحة أو خاطئة بصرف النظر عن عواقبها. قد يقال مثلا بوجوب منع الجريمة بشكل مطلق، كونها خاطئة مهما كان الخير الذي سوف يجنى منها (في حين قد يقر أنصار اللاعاقبية، وفق الاستخدام الراهن، أن الجريمة خاطئة بشكل مستقل عن عواقبها، رغم أنها قد لا تمنع لو أن قدرا كافيا من الخير ينتج عنها).

*النفعية هي أشهر أشكال العاقبية. لقد أصبح مصطلح «العاقبية» رائجا بسبب اهتمام الفلاسفة برؤى بديلة تحافظ على الجوانب العاقبية من النفعية بينما تقوم بتعميم سائر جوانبها. مثال ذلك، ليس ثمة سبب يجعلنا نقتصر في تقويمنا للعواقب، على طريقة النفعيين الكلاسيكيين، على اللذة أو السعادة، أو، كما يفعل معظم الاقتصاديين المحدثين، على إشباع الحاجات. عوضا عن ذلك، نستطيع أن نكون تعدديين بخصوص ما يجعل حياة مفردة خيّرة: للذة أو السعادة لنا أن نضيف الفهم، الإنجاز، العلاقات الشخصية الحميمة، وما شابه ذلك. إن أشكال التعددية هذه تظل ضمن نطاق رفاهة الفرد، ولذا قد نود مواصلة التعميم. ربما تسهم جوانب العواقب الأخرى، مثل توزيع الخيرات المفردة توزيعا متساويا أو عدم خرق أية حقوق إنسانية، في تحديد ما هو صحيح وخاطئ. بكلمات أخرى، نستطيع أن نستمر في التعميم عبر إضافة خيرات أخلاقية بعينها إلى الخيرات المفردة من قبيل المساواة واحترام الحقوق. قد تبدو هذه المرحلة الأخيرة من التعميم، كونها تعطي قيمة مستقلة لاعتبارات أخلاقية من قبيل المساواة والحقوق، كما لو أنها تتقاطع مع التمييز بين العاقبية واللاعاقبية، لكنها لا تقوم بذلك. العاقبية تقر أن على المرء أن يسعى إلى تعزيز الخيرات، بما تشتمل عليه من مثل تلك الخيرات الأخلاقية، عبر جعلها تحترم في أفعال الناس بوجه عام، في حين تقر اللاعاقبية أن على المرء أن يسعى لاحترام الخيرات عبر الإحجام عن إيقاع الضرر بنفسه عبر ما يقوم به من أفعال.

نستطيع أيضا تعميم المعيار النفعي الخاص بالحد الأقصى. نستطيع أن ننتقل من «الحد الأقصى» إلى الفكرة الأكثر عمومية «الحد الأمثل». قد يكون الحد الأمثل هو الأعظم حجما، لكنه ليس من الضروري أن يكون كذلك. هكذا يتسنى لنا إقرار أن العاقبية هي تلك الرؤية التي تحكم بخطأ إنتاج ما هو أقل من الحد الأمثل. غير أن بعض الاقتصاديين، يتبعهم في ذلك بعض الفلاسفة، يستمرون في عملية التعميم. قد يعتبر المرء أول فعل متاح تبلغ قيمة عواقبه مستوى بعينه من الطموحات فعلا صحيحا. هكذا نستطيع توسيع معيار الصحيح عبر ربطه ليس بالأمثل بل «بالمرضي» أو «الخيّر إلى حد كاف»، بحيث تؤول بطريقة تجعل أحد البدائل يتعين في كون الأمثل وحده الخيّر إلى حد كاف.

تفضي هذا السبل المختلفة في التعميم من النفعية إلى العاقبية. ثمة نوعان من الاعتراضات ضد العاقبية: الأول هو أنها تجوّز سلوكيات لاأخلاقية، والآخر هو أنها توظف مفهوما مشكوكا في أمره للفاعل.

يتعين أحد الأسباب التي تجعل العاقبية مثار اهتمام في أنها تنجح في الاحتفاظ بما هو مغر في

النفعية في حين تمارس ضبطا على السلوكيات التي تجوّزها. غير أن بعض الفلاسفة يرون أن أي شكل من أشكال العاقبية يسمح أكثر مما يجب. مثال ذلك، كثير، وربما معظم فلاسفة الأخلاق في الوقت الراهن يقرون أن الجريمة خطأ بصرف النظر عما يمكن أن ينتج عنها من خيرات. إنهم يقولون بأنه لا سبيل لتبرير جريمة واحدة على أساس نفعي مفاده إنقاذ حياة شخصين. أيضا، لا سبيل لتبريرها وفق أساس لانفعي مفاده أنه سوف يتم عبر ارتكاب تلك الجريمة الحول دون وقوع جريمتين. الاعتراض هو: ثمة قيم بعينها يتوجب وفق معتقد أخلاقي عميق وسائد احترامها من قبل الأفراد في أفعالهم المفردة بحيث لا تعزز (كما يقر أنصار مختلف أنواع العاقبية) في السلوك بوجه عام. يرد أنصار العاقبية بقولهم إن المرء لا يستطيع أن يختار بين رؤيتين أخلاقيتين بمجرد الركون إلى معتقدات رائجة، حتى إذا كانت عميقة؛ غالبا ما تكون معتقداتنا باطلة؛ يتوجب على الفلسفة الأخلاقية أن تقوم إلى حد بنقد تلك المعتقدات وتعديلها؛ رغم أن النفعية قد تقوم بتعديلها تعديلا متطرفا، ثمة أشكال أخرى من العاقبية تقوم بتعديلها تعديلا مناسبا.

الاعتراض الثاني ـ قيام العاقبية بتوظيف مفهوم في الفاعل مشكوك في أمره ـ أقل شهرة، لكنه فيما أرى ليس أقل جدارة بالاهتمام. اعتبر ما يحدث عندما نعمم من خيرات حياة مفردة إلى خيرات أخلاقية من قبيل البرّ بالوعد. يقصد من العاقبية إنتاج الحد الأمثل من البرّ بالوعد، أو على الأقل درجة مرضية بشكل عام منه. ولكن هل هذا الهدف ضمن قدرة الفاعل العادي؟ صحيح أن المرء يستطيع أن يخلف وعدا بطريقة تجعل عددا آخر من الناس يبرّون برا مستقلا بوعودهم. لكنه سوف يكون موقفا غاية في الاستثنائية. هب أن شخصية عامة مبرزة وجد نفسه في موقف يجعله يخلف وعده علنا بطريقة فاضحة إلى درجة جعلت عددا آخر من الناس يقرون البر بوعودهم مستقبلا. بيد أن مثل هذه التحولات الأخلاقية نادرة إلى درجة أنه لا يعقل نسبة له أن يقوم بتعميم فعله بحيث يكون سياسة عامة لحياته الأخلاقية. أشك في أنني قد واجهت موقفا من هكذا القبيل؛ الفاعلون العاديون لا يواجهونه. إذا لزم علي، وأنا في الموقف الذي أنا فيه، إخلاف وعد لضمان عدد أكبر من حالات البر بالوعد، فإنما يتوجب علي أن ألقي بفعلتي في تيار سببي تعمل فيه الكثير من الدوامات بحيث لا يكون في أفضل الأحوال سوى أمل ضئيل في إنتاج العاقبة المرغوب فيها. لذا، رغم أن تلك التحولات ليست مستحيلة سيكولوجيا، فإنها مجرد مصادفات مقادير لا تقوم نسبة إلى كل المقاصد العملية بدور في تشكيل الحياة الخيرة. *«ينبغي» تستلزم «يستطيع». كل النظريات الأخلاقية تعتد بما هو ضمن نطاق القدرة البشرية. لكن زيادة الامتثال العام للبرّ بالوعد إلى الحد الأقصى، مثلا، ليست ضمن مخزوننا. أستطيع أن أروم القيام بشيء حين تكون فرصي أقل من أن تكون مؤكدة. ولكن لو كانت فرصتي ليست سوى واحد في عدة ملايين، لا يقال عني إن قمت باختيار أو حاولت القيام بالفعل المعني. ثمة شيء غير واقعي في تبني أنصار العاقبية «تعزيز البر بالوعد بشكل محايد» بوصفه أحد أهدافهم في الحياة. إنه ليس من نوع الأهداف المرشدة للفعل التي يقوم الفاعل بتبنيها أو النصح بها.

صحيح أن لدينا سبلا أخرى للتأثير على الآخرين. نستطيع أن نقنعهم أو نعلمهم. لكن ذلك لا يعزز فرصنا في النجاح. ثمة نزر غاية في القلة يستطيعون التأثير في الآخرين أخلاقيا، لكن قليل منا يجدون أنفسهم في موقف الإقناع أو التعليم الفعال. يستطيع الوالد القيام بذلك، حين يكون أبناؤه صغارا، لكن شخصية المرء الأخلاقية تحدد إلى حد كبير في عهد الطفولة وفرص المواعظ والمحاضرات في تغييرها بعد ذلك تظل ضئيلة. هكذا تبقى الهدف الذي يتحدث عنه أنصار العاقبية غريبا.

ما هو غريب على وجه الضبط هو اختيارهم تعزيز أفعال البرّ بالوعد، العدالة، واحترام الحقوق وما في حكمها بوصفها غايات للحياة. لا غرابة في أن فرص التحولات الأخلاقية نادرة، ففي نهاية المطاف، حتى فرص نجاة الرضع الذين يسقطون في برك المياه ووجوههم إلى أسفل قليلة؛ من غير المرجح أن يحصل الفاعلون على فرص من هذا القبيل في حياتهم. ولكن رغم ندرة هذه الحالة، ثمة حالات من نوعها (مساعدة الآخرين في الشدائد حين يكون الثمن المدفوع زهيدا) ليست كذلك، كما ـ أن الامتثال لهذا المبدأ ضمن طاقتنا. على ذلك، فإن ما يجعل الهدف الأخلاقي غريبا لا يتعين في ندرة أحد تعينات القاعدة، بل في عدم أرجحية الامتثال إليها على وجه الإطلاق. «غريب» لا تستلزم «خطأ»، لكن «ينبغي» تستلزم «يستطيع». ما لم تلائم معايير ترشيد السلوك قدرات البشر، فإنها تصبح غريبة بطريقة مؤذية، عنيت غير مجدية.

نستطيع إعادة صياغة العاقبية بحيث لا تستهدف تعزيز الأفعال المستقلة الخاصة بالبرّ بالوعد، بل مجرد

الامتثال للقاعدة التي تقول بوجوب البر بالوعد، بصرف النظر عن أسباب ذلك الامتثال. غير أن هذه الصياغة تفضي إلى نتائج غريبة أخرى. لماذا يتوجب علينا تضمين مجرد الامتثال في «الخيرات الأخلاقية»؟ هل يقوم المرء بتعزيز البرّ بالوعد بمجرد قيامه بزيادة عدد حالات البرّ بالوعد إلى الحد الأقصى، أو التقليل من حدد حالات الإخلاف إلى الحد الأدنى، بصرف النظر عن أهمية ما تم الوعد به أو إخلافه؟

يبدو أن ثمة تناسبا فاسدا بين فكرة التعزيز العام للخير وتلك الخيرات الأخلاقية التي أضيفت إلى التعميم والتي سبق أن ناقشتها. إذا كان ذلك كذلك، يفضّل في تعريف العاقبية القيام بتعميم أقل، بالإحجام مثلا عن تضمين تلك الخيرات الأخلاقية بل قصر نظرية القيمة على خيرات الحياة المفردة. هذا التعميم الأكثر محدودية يظل يسمح لمصطلح «العاقبية» بالإشارة إلى جنس «النفعية» بوصفه أحد أنواعه. ذلك أن هناك اشتقاقات كثيرة للحق الأخلاقي من الخير المفرد تغاير الاشتقاقات النفعية. قد يكون الصحيح ما يزيد إلى الحد الأقصى الخير، أو يحقق مستوى مرضيا من الخير، أو يوزع الخير بالتساوي ما لم يكن الإجحاف في صالح الأسوأ حالا، أو يمكّن الجميع من العيش وفق مستوى أدنى من الخير تبطل الإلزامات حال تخطيه، وهكذا. ثمة خاصيتان مميزتان تختص بها كل تلك المواقف: إنها تقوّم العواقب وفق خيرات مفردة، وهي تشتق الحق عبر دالة تؤول شرط الاحترام المتساوي الأخلاقي الأساسي الغامض. تطرح هذه الدالة عناصر بعينها من العدالة في عملية الاشتقاق: مثلا، حساب الجميع واحدا وحساب لا أحد أكثر من واحد؛ أو السماح بالإجحاف إذا كان يصلح من شأن الأسوأ حالا؛ أو إقرار حد أدني مقبول من الرفاهة. غير أن مفاهيم العدالة هذه ليست ضمن قائمة الخيرات. الأشخاص يوجهون إلى التوزيع وفق أحد تلك المعايير، لا إلى تعزيز الامتثال العام للمعيار.

إذا قمنا، بهذه الطريقة، بتقليل فئة الخيرات المستخدمة لتعريف العاقبية، سوف نحصل على ما أعتبره تمييزا أكثر أهمية بين العاقبية واللاعاقبية. لا يتوجب على كل تصنيف للمواقف الأخلاقية ألا يسمح بجعل أي موقف مشكوك في أمره، ولكن هناك ميزة في جعل كل المواقف معقولة إلى حد يجعلها مهمة.

جي.ب.ج.

*المطلقية، الأخلاقية؛ الفاعل، نسبية، أخلاقيا؛ علم الأخلاق الواجبي.

G.E.M. Anscombe, 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy* (1958).

Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York, 1986).

Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984).

Samuel Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics* (Oxford, 1988).

Michael Slote, *Common-Sense Morality and Consequentialism* (London, 1985).

* **العقاب**. بحسبان أن العقاب يتضمن حرمانا قصديا لأشخاص من قبل ذي سلطة، وعلى اعتبار أن الحرمان نفسه عادة ما يكون مشابها للأذى الناتج عن الجريمة (الغرامة تشبه السرقة، السجن يشبه الاختطاف، الخ.) عادة ما يعتبر العقاب في حاجة إلى تبرير، خصوصا في الديمقراطية الدستورية المتلزمة نظريا بحماية الحقوق الإنسانية والاستقلال البشري. يمكن طرح تبرير إما بالإشارة إلى اعتبارات خارجية (عاقبية) أو بالإشارة إلى عوامل داخلية (جزائية).

في محاولة اعتبار القواعد السلوكية المعاقبية والجزائية على حد السواء، يبرر بعض المنظرين المعاصرين العقاب عبر تقسيم الموضوع بطريقة تعكس اقتدارات المشرّع والقاضي المثالي. هكذا يتعين الانشغال الأساسي في الإجابة عن السؤال التشريعي: لماذا يعاقب أصلا أي شخص، أو يقع تحت طائلة العقاب؟ المسألة الثانية في الواقع مسألة قضائية: لماذا يعاقب هذا الشخص بالذات، وبهذه الطريقة بعينها؟

تتعين أفضل طريقة لإجابة السؤال الأول في سرد المنافع التي يكتسبها المجتمع (الأسرة، المنظمة، السياسة المدنية) بجعل العقاب نسقا رادعا عاما ومستديما يشكل باعثا لا غنى عنه للانصياع للقانون. بقدر ما يفهم تبرير العقاب على هذا النحو، فإنه بطبيعته قصدي، ذو نظرة إلى الأمام وعاقبي (رغم أنه ليس بالضرورة نفعيا).

بافتراض قيام مثل هذا النسق، بمختلف مناصبه (قضاة، محامي دفاع) وقواعده (الجرائم والعقوبات تحددها قوانين صادرة، التطبيق اللازم للقانون)، يكون عقاب شخص ما مبررا بقدر ما تضع قواعد النسق قيودا مناسبة على المحاكم وإصدار الأحكام وتطبق بطريقة صحيحة على الحالة الفردية المعنية. من الأمور المركزية نسبة إلى هذه القواعد الإجراءات التي يقر وفقها أن المتهم مدان بالجريمة وفق أدلة مناسبة قوّمت بطريقة محايدة. حين يفهم إلحاق العقاب على هذا النحو، سوف ينظر ضرورة إلى الوراء (يؤسس على اتهام وإدانة المتهم) ومن ثم يعد جزائيا على نحو معقول.

غير أن الجزاء حين يفهم بهذا المعنى الضيق يقصر عن أداء دوره في نظرية جزائية متكاملة كتلك التي يقول بها كانت أو هيجل. إنهما يركنان إلى مفاهيم جزائية ليس فقط لتحديد من يتوجب عقابه، بل أيضا لتحديد العقاب الذي يستحقه والأساس العقلاني لنسق العقاب في المقام الأول. العقاب المستحق عند نصير النزعة الجزائية يتكافأ (كما في *lex talionis*) أو على الأقل يتناسب مع شدة أذى الجريمة واستحقاق المعتدي للوم. الأساس العقلاني لنسق العقاب أن العدالة تشترط إلحاق الأذى بالمخطئين. غير أن مسألة إمكان الدفاع عن مثل هذا المبدأ القبلي على حساب مبادئ بديلة (عادة ما تكون عاقبية) مسألة فيها جدل.

من المرجح أن تكون غايات أو مقاصد أي نسق عقابي متعددة ومختلفة، منها تسويغ القانون، ردع الجريمة، وإعادة تأهيل المعتدي. عادة ما تركز المناظرات الفلسفية المتعلقة بالعقاب على تحديد الهدف الذي يتوجب أن يحظى بالأولوية وحول السبب الذي يبرر تلك الحظوة. وكما يلحظ فردريك نيتشه بعين ثاقبة «فإن العقاب محدد أكثر مما يجب من قبل منافع من كل نوع» (*Genealogy of Morals*, II. 14). لكنه يخفق في ملاحظة أن جدول الجزاءات ـ الترتيب الفعلي للجرائم المؤسس على فداحتها وعقوبات مرتبة وفق شدتها ـ محدد أقل مما يجب من قبل كل نظرية عقابية. يحق للنظرية ذات الشقين التي سبق لنا وصفها أن تزعم أنها توفر أفضل تبيئة للمبادئ المتنوعة المتعلقة، لكنها لا تطرح حلا لهذه الإشكالية.

هـ.أي.ب.

*الإعدام، عقوبة؛ الاستحقاق.

R.A. Duff, *Trials and Punishments* (Cambridge, 1986).

David Garland, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory* (Chicago, 1990).

Ted Honderich, *Punishment: The Supposed Justifications* (Cambridge, 1989).

C.L. Ten, *Guilt and Punishment* (Oxford, 1087).

*** العقد الاجتماعي.** وسيلة متخيلة يقوم عبرها أفراد متخيلون بالقدر نفسه، يعيشون بشكل منعزل (أو ربما في أسر نووية)، دون حكومة، دون تقسيم مستقر للعمل، أو علاقات استبدال موثوق بها، دون أحزاب، روابط، تجمعات، أو جمعيات من أي قبيل، بتشكيل مجتمع، بحيث يقبلون حدا أدنى من الإلزامات تجاه بعضهم بعضا أو يوشكون بعد ذلك على إلزام أنفسهم بسيادة سياسية بمقدورها فرض تلك الإلزامات. العقد كينونة فلسفية متخيلة طورها منظرون محدثون مبكرون لتبيان كيف يؤسس *الإلزام السياسي على *الموافقة الفردية ـ أي على قبول يقره الأفراد العقلانيون إذا قدر لهم أن يختبروا الحياة دون إلزام أو حكم سلطوي. لجعل هذه الموافقة المتخيلة معقولة، يتوجب على المنظّر أن يحدثنا بقصة عما يسمى عادة وضع الطبيعة، أو الوضع الاجتماعي الذي مر به الجنس البشري قبل أو في غياب السلطة السياسية. وبشكل عام، كلما كانت القصة أكثر إرعابا (حيث تشكل قصة هوبز عن «حرب الجميع ضد الجميع» الحالة الحدية)، كان النظام السياسي الذي يقره العقد أكثر سلطوية ـ إذا لا يتصور أن يقوم الناس العقلانيون بالموافقة على حكم استبدادي أو مطلق إلا فرارا من شيء أسوأ. إنهم يقبلون حكم الأسد تنكبا لمملكة الذئاب. ثمة سياسة أكثر ليبرالية أو ديمقراطية تنجم عن قصة أقل إرعابا (كما في كتاب جون لوك *Second Treatise of Government*) أو عن استبعاد كل القصص: صنّاع القرار العقلاني في *الموقف الأصلي عند جون راولز تنكر عليهم كل دراية بمصالحهم الفعلية ومن ثم بتنافسهم أو تعاونهم الماضيين. لكن افتراض أنهم ليسوا مغامرين أو مخاطرين ربما يؤدي الغرض الذي تحققه القصة الأقل إرعابا.

طوّرت فكرة العقد الاجتماعي لأول مرة في القرن السابع عشر، ولا ريب أنها تدين بشيء إلى الثقافة الدينية السائدة في ذلك العصر. لقد عمل الاهتمام الذي تجدد بالتوراة العبرية والنفع السياسي واللاهوتي الذي حققه العهد الإنجيلي للكتّاب البروتستنت على تعزيز اتفاق مؤسّس. تمت مواجهة معظم إشكاليات العقد النظرية أول مرة في لاهوت العهد. هل عقد العهد على طاعة قانون الله بين كل فرد والله (سلسلة من الاتفاقات العمودية)، أم تراه عقد بين كل فرد وكل فرد آخر (سلسلة أطول بكثير من الاتفاقات الأفقية)؟ ما شروط الله، لو كان طرفا؟ هل العهد مشروط أم غير مشروط؟ ما الأفعال المضمونة من قبل عدم أداء الله أو الإنسان؟ في صياغة دنيوية، تثير هذه الأسئلة محاجات حول هوية من يلزمه العقد، وهوية ما هم ملزمون به، وماهية ما يشكل خرقا، وكيفية فرض العقد وهوية من يقوم بفرضه.

ربما يكون أهم مزاعم نظرية العقد الاجتماعي أن المجتمع السياسي مكوّن إنساني ـ حتى لو أن هناك ضرورات نشأت في وضع الطبيعة، أي ضرورات «طبيعية» قادتهم إلى هذا المكون ـ وليس نموا عضويا. ليس هناك جسم سياسي بل هذا المكون فحسب، الذي

صنع في زمن (متخيل) وهو عرضة من حيث المبدأ لإعادة التكوين. هكذا تستبدل مجازات التصميم والبنية المختلطة بمجاز الجسم. لقد اقترح روسو بداية الطبيعة المزدوجة لنظرية العقد حين أقر أن الإنسان في آن «صانع» و«مادة» الثروة المشتركة. إنه الصانع لأن العقد الاجتماعي يرتهن بموافقته الطوعية، وهو المادة لأن محتوى العقد، الترتيبات السياسية والاجتماعية التي يقرها، صممت (من قبل من؟) لتشكيل سلوكه والتحكم فيه. إن صياغة جان جاك روسو للمحاجة مشابه: أعضاء الحكومة التي شكلت من جديد سادة (المواطنين) ورعايا، يحكمون ويُحكمون في الوقت نفسه.

ر.ب.م.

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (1762).

* **الاعتقاد.** حالة ذهنية تمثيلية بطبيعتها تشكل القضايا محتواها وهي متضمنة، فضلا عن العوامل الدافعية، في توجيه السلوك الطوعي والتحكم فيه. (*التفكير، *الموقف القضوي؛ *التمثيل). غالبا ما يعد الاعتقاد (الفكرة)، سيما في فلسفة العقل، الحالة المعرفية الأولية؛ الحالات المعرفية والإرادية الأخرى (مثال المعرفة، الذاكرة، القصد) إنما تولّف بين الاعتقاد وعوامل أخرى (من قبيل الصدق والتبرير في حالة المعرفة).

حين نشير إلى المعتقدات ـ إلى اعتقاد تد بأن الثلج أبيض مثلا ـ قد نشير إلى حالة ذهنية مفردة تنتاب صاحب الاعتقاد (حالة ذات محتوى)، أو إلى المحتوى القضوي نفسه ـ شيء أشبه ما يكون بالمعنى بحيث إنه لا يموضع في المعتقِد. في الحالة الأولى، اعتقاد تد بأن الثلج أبيض مغاير لاعتقاد توم بأن الثلج أبيض، فهما يحدثان في رأسين مختلفين. وفق المعنى الثاني، ليس ثمة فرق بينهما، فما اعتقده تد وتوم (المحتوى القضوي لمعتقديهما) واحد في الحالين.

تتضمن الاعتقادات توظيف *المفاهيم. ليس بمقدور المرء أن يعتقد أن شيئا ما بقرة ما لم يفهم ما تكونه البقرة، وما لم يحتز بهذا المعنى على مفهوم البقرة (لكن لا هذ يتطلب فهمه كلمة «بقرة»). وبالطبع، بمقدور المرء أن يحصل على معتقدات تتعلق بالبقر (وهذه تسمى معتقدات *de re أو المعتقدات التي تشير إلى أشياء) دون أن يعرف ما تكونه البقرة. قد يعتقد المرء أن ذلك الحيوان، الذي تراه، مرقط، وإذا تصادف أنه بقرة، فإنه يعتقد بخصوص تلك البقرة أنها مرقطة. غير أنه لا يستطيع أن يعتقد بخصوص البقرة (أو أي شيء آخر) أنها بقرة (هنا ترد كلمة «بقرة» فيما يسمى بالموضع الملتوي أو المبهم إشاريا) دون أن يفهم ما تكونه البقرة. على اعتبار إمكان أن تظل المفاهيم متمايزة رغم تماهي ما تشير إليه، فإن أوصاف المعتقدات *قصدية بطبيعتها.

تتموضع بعض المعتقدات (تسمى «معتقدات مركزية») في طليعة الوعي، بأن تكون أشياء يفكر فيها المرء في اللحظة الراهنة. معتقدات أخرى تتموضع في موضع آخر. إنك لم تكن تفكر بوعي منذ لحظة في أن سان فرنسيسكو تقع في كاليفورنيا، حتى ولو حدث أن علمت بهذا الأمر في وقت مضى (حين كنت تتعلم الجغرافيا مثلا). على ذلك يصدق الحكم بأنك تعتقد أن سان فرنسيسكو تقع في كاليفورنيا، حتى في اللحظات التي لم تكن تفكر فعليا في هذا الأمر. ثمة معتقدات يبدو أنها تتخذ مواضع تظل أكثر نأيا عن الوعي، رغم أنها تظل تشكل جزءا من خلفياتنا. حتى إذا لم تفكر إطلاقا فيما إذا كانت السلاحف ترتدي ملابس خاصة بالنوم، يبدو أننا نستطيع أن نقر محقين أنك تعتقد أن السلاحف لا ترتدي مثل هذه الملابس حتى خلال الفترة التي لم يتركز انتباهك على هذه المسألة.

توظف المعتقدات، صحبة حالات ذهنية أخرى (الرغبات، المخاوف، والمقاصد) بوصفها *مبررات للفعل. لذا يتوجب تمييز المعتقدات عن مجموعة متنوعة من التمثيلات الداخلية التي تتحكم في الاستجابات الانعكاسية وسائر السلوكيات غير القصدية. ثمة فرق بين إغلاقك عينيك كاستجابة انعكاسية لحركة فجائية (وهي استجابة تتحكم فيها تمثيلات داخلية لحوادث قريبة) وإغلاقك عينيك قصدا (لتجنب إصابتهما) والمعتقدات (أن إصبع أحدهم في طريقه إلى عينك).

ثمة مذهبان متباينان في طبيعة محتوى الاعتقاد. يقر أشياع النزعة الفردانية (التي تسمى أحيانا بالسولبسية) أن محتوى الاعتقاد (ما نعتقده حين نعتقد أمرا ما) يتبع بيولوجيا أعصاب المعتقِد. الفردان غير المتمايزين فيزيقيا غير متمايزين سيكولوجيا، ما يستوجب احتيازهما على المعتقدات نفسها. خصوم الفردانية، في المقابل، يقرون أن محتوى الاعتقاد محدد جزئيا على الأقل من قبل بيئة المعتقِد. يمكن للفردين المتماهيين فيزيقيا أن يحتازا على معتقدات متغايرة. ثمة صيغة لهذا المذهب الأخير تقر أن سياقات الشخص الاجتماعية ـ التي تشتمل على السياقات اللغوية ـ تثبّت محتوى ما يعتقده.

جي.جي.م.

**السببية الذهنية؛ فضائل الرأي؛ الحكم.

L.R. Baker, *Saving Belief* (Princeton, NJ, 1987).

A. Phillips Griffiths (ed.), *Knowledge and Belief* (Oxford, 1967).

A. Woodfield (ed.), *Thought and Object* (Oxford, 1982).

* **الاعتقاد، علم أخلاق.** مجموعة من القواعد توظف في تقويم الحالات الظنية (الاعتقادات، الشكوك، الخ) بسبل مشابهة لتقويم الأفعال (القتل، الكذب، الخ.) عبر قواعد الأخلاق العادية. يفترض هنا أن الأوضاع الظنية طوعية بمعنى ضعيف على أقل تقدير. ثمة نوعان من أشياع علم أخلاق الاعتقاد: (1) الابستمولوجيون الذي يرون أنه يتوجب أن تقتصر الإشارة إلى الاعتبارات الابستمولوجية (الشاهد الحسي، الاتساق المنطقي، الخ)، و(2) البراجماتيون الذي يقولون بأهمية بعض الاعتبارات غير المعرفية (من قبيل إنقاذ حياة شخص). من ضمن الابستمولوجيين، و.ك. كليفورد الذي يقر مذهبا متطرفا مفاده أنه لا يحدث إطلاقا أن يحق لنا اعتقاد قضية دون قرائن مناسبة. أما ر.م. تشزم، فيعد ابستمولوجيا معتدلا، فهو يرى أن لدينا حقا في اعتقاد أية قضية طالما لم يستبن تناقضها بداهة.

لدى البراجماتيين أيضا رؤى معتدلة بدرجة أو أخرى. يتوجب على الاعتبارات البراجماتية: (1) أن تقتصر على تحديد التخيّر الاعتقادي في حال تعادل قرائن الاعتبارات الابستمولوجية المدللة والداحضة أو حال عوز الشواهد كلية، أو (2) أن تبطل أرجحية الشاهد. في مناسبات مختلفة، يدافع و. جيمس عن هذين النوعين من البراجماتية.

ب.هـ.هـ.

*الفضائل الظنية.

Jack W. Meiland, 'What Ought we Believe? or, The Ethics of Belief Revisited', *American Philosophical Quarterly* (1980).

* **الاعتقاد – في.** ثمة نوعان أساسيان من «الاعتقاد ـ في»، ليس بالمقدور ترجمة أي منهما عبر «الاعتقاد ـ أن». وفق المعنى الأول، يقوم «الاعتقاد ـ في» بوظيفة إطرائية (نحن لا تعتقد في عدم كفاءة، أو غدر،.. الآخرين، إذا ما استثنينا السياقات التهكمية). في حالة الكينونات (ولكن ليس في حالة التجريدات من قبيل الأوضاع المثالية)، يتطلب هذا الاستخدام لـ «يعتقد ـ في» وجود الكينونة المعتقد فيها. وفق المعنى الثاني، «يعتقد ـ في» تلحظ وتنكر في آن زعما بالوجود: «غالبا ما يعتقد الأطفال في بابا نويل»، «يعتقد جيمس في العرافين»، الخ. إذا استثنينا الدين، استخدام هذا المعنى لـ «أعتقد ـ في» في صيغة المتكلم نادرة، وهو يتضمن تسليما بالحاجة إلى تبرير الزعم الوجودي المتضمن. يبدو أن ذات العبارات التي يتم عبرها الزعم *بالاعتقاد في الله تميط اللثام عن الحاجة إلى تبرير ذلك الاعتقاد.

جي.جي.م.

H.H. Price, *Belief* (London, 1969).

* **اعتقد هذا كي أفهم.** (credo ut intelligam) ترد هذه العبارة في الفصل الأول من كتاب أنسلم *Proslogion* المشتمل على برهانه الشهير، الذي يعرف *بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله. يضيف أنسلم أنه في غياب الإيمان، يصبح الفهم مستحيلا. هذا مذهب راق لكارل بارث ولكل من يعتبر العقل، الذي لا يستقبل عونا من الله، عاجزا عن اكتشاف أي شيء عن الله.

سي.جي.ف.و.

Karl Bath, *Anselm: Fides Quaerens Intwllactum* (London, 1960).

* **اعتقد هذا لأنه غير معقول** (credo quia absurdum est) هذا اقتباس غير دقيق من عمل ترتوليان *De carne christi* وهو نقد عنيف لمارسيون الغنوصي الذي رام الخلاص من التناقض البادي في الاعتقاد أن الله أصبح إنسانا. يرد ترتوليان غاضبا، بأن ذات فكرة استحالة تجسد الله في صورة بشر علامة على وجود فاعل إلهي.

غالبا ما يستشهد بهذا القول بطريقة غير متعاطفة للتعبير عن لاعقلانية الاعتقاد الديني.

ج.ب.م.

*برهان الخلف.

Bernard Williams, 'Tertullian's Paradox', in A. Flew and A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology* (New York, 1955).

* **العقل.** لديك عقل إذا كنت تفكر، تدرك، أو تشعر. عقلك مثل حياتك أو وزنك، فهو صيغة مجردة لخاصية ليست مثيرة للمشاكل. حين نعتبر العقول أشياء بذاتها، ذات أجزاء كما لو أنها ممتدة مكانيا وباستمرارية عبر الزمان كما لو أنها أشياء مادية، فإن القضايا تثار. إنها تصبح مثل النفوس أو الأرواح. لكننا لسنا ملزمين باعتبار العقول أشياء. قد تكون جوانب لأشياء أخرى، من قبيل الأشخاص (عادة ما يكون للأشخاص أطوال وأوزان وعقول) أو جوانب من حيوات الأشخاص. أيضا نستطيع أن ندرس العقول بقدر ما نستطيع دراسة التفكير، الإدراك، والشعور. لكن هذا علم نفس.

ترد مفاهيم التفكير، الإدراك، والشعور ضمن مجموعة كبيرة من المفاهيم، تشتمل مثلا على التذكر، الحب، الأمل، التي يلتقطها المرء في طفولته حين يكتسب مفهومه الثقافي للعقل. يختلف القائمون على علم نفس النمو بخصوص ما إذا كان هذا المفهوم نظرية اعتباطية تماما يمكن أن تختلف في جوانب أساسية من ثقافة إلى أخرى، أو ما إذا كان ثمة مفهوم أساسي في التفكير في العقل يميل إليه البشر على نحو محتم. سوف يناظر هذا المفهوم الأساسي ما قام بعض دعاة الوظيفية في فلسفة العقل، من أمثال بتنام وفودر، بالمصادرة عليه بوصفه مجموعة من الارتباطات الضرورية القائمة بين المعتقدات، الرغبات، الذكريات وأوضاع أخرى، التي تميز العقل: العقل هو أي شيء أكان بشريا أو حيوانيا أو من خارج الأرض، يحتاز على أوضاع ترتبط على النحو الذي يصفه المفهوم الأساسي.

حتى لو كان هناك مفهوم أساسي في العقل، قد يكون مخطئا. الحقائق العصبية المؤسسة المتعلقة بعلة سلوكنا بطرق نصفها بأنها تفكير، إدراك، شعور قد تكون مختلفة جدا عن تحديدنا لها بألفاظ جارية أو عبر «علم نفس الدارج» إلى درجة تجعل اعتبار البشر كائنات تحتاز على عقول اعتبارا مضللا بطريقة إيجابية. هذا موقف المادية الإقصائية، التي ارتبطت بفيرابند، روتر، باتريشيا، وبول تشرشلاند. غير أنها ليست محقة بشكل بيّن تماما. ثمة أعمال فلسفية وعلمية كثيرة نحتاج للقيام بها لمعرفة أين تكمن الإجابة الصحيحة.

إذا كانت العقول جوانب حقيقية عند البشر، فقد يتكون هناك أنواع من هذه الجوانب لا يسهل وصفها عبر مفاهيم يومية من قبيل التفكير، الإدراك، والشعور. مثال ذلك، قد تكون هناك عملية لاواعية يمكن وصفها كأفضل ما يكون الوصف بلغة التحليل النفسي. قد يخبرنا علم النفس، التحليل النفسي وفروع معرفية أخرى بأشياء عما نسميها عقولا ليست متوفر للحس المشترك أو للاستبطان. بالتوكيد أن إحدى النتائج التي يبدو أنها تنبثق عن علم نفس الإدراك المعرفي، في أعمال نسبت وروس مثلا، مفادها أن التفسيرات التي يطرحها الناس للأسباب التي جعلتهم يقومون بما قاموا به غالبا ما تكون أكثر خطأ مما يحسبون. بصرف النظر عن العوائق التي تواجهنا في الدراية بما نفكر أو نشعر، فإن العوائق التي تحول دون معرفتنا بسبب قيامنا بالتفكير والشعور تبدو أصعب بكثير. بطريقة ما، قد لا يكون هذا أمرا مفاجئا، فالأسباب التي تجعلنا نفكر أو نشعر تشتمل بالتوكيد على علل كثيرة لا يعيها المرء إطلاقا.

الراهن أن أحد مصادر الانطباع الخاص بحرية الإرادة قد يكون عمى الوعي عن علل الفكر والشعور.

أي.م.

*الوعي، قابليته للرد؛ العقل، سنتاكس، وسيمانتكس؛ السايك؛ الثنائية؛ العقل - الجسم، إشكالية؛ الإقصائية، المادية؛ الحرية؛ الوظيفية؛ النفس.

D.C. Dennett and R. Hofstadter, *The Mind's I* (New York, 1981; Harmondsworth, 1982).

Henry Wellman, *The Child's Theory of Mind* (Cambridge, Mass., 1990).

*** العقل [الذهن].** «الملكة» البشرية العامة أو القدرة على السعي وراء الحقيقة وحل المشكلات، وهو يختلف عن الغريزة والخيال والإيمان في أن نتائجه جديرة بالثقة فكريا - إلى أحد أنه يعد عند *النزعة العقلانية ضروريا وكافيا للحصول على *معرفة. رغم أن مسألة التمييز بين العقل والانفعال وبين العقل والخبرة قد قتلت بحثا، فإن الزعم بأن الخاصية المميزة للكائنات البشرية (جوهر البشر) يظل قويا.

أي.بيل.

*التفكير الاستدلالي؛ العقلانية؛ الاستنتاجية؛ أكياس هواء الفلسفة.

Nicholas Rescher, *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and Rationale of Reason* (Oxford, 1988).

*** العقل، إشكاليات فلسفة.** تعد الإشكاليات الفلسفية المتعلقة بالعقل من ضمن الإشكاليات الفلسفية الثابتة، ويرجح أن تكون أكثر القضايا التي واجهتها الفلسفة مدعاة للإرباك وإثارة للتحدي.

1.تحديد خصائص الذهني. نواجه وجها لوجه إحدى القضايا حين نحاول طرح ترسيم ابتدائي لمجال الذهني. يبدو أن الحوادث أو الأوضاع الذهنية تندرج تحت نوعين عامين. واحد يتكون من النوعيات الفردية أو *«qualia» الحسية من قبيل الألم والأكال، الألوان والإحساسات اللمسية، وخزات الجوع، الصور التلوية، وما شابه ذلك؛ بينما يشتمل الآخر على أوضاع تتضمن محتوى («ميولا قضوية» أو «أوضاعا قصدية») من قبيل الاعتقاد أن جبل افرست هو أطول الجبال، تمني أن يفوز فريق المدينة في مباراة كرة القدم، وتذكر المرء رقم هاتفه. (يبدو أن بعض الأوضاع الذهنية، مثال الانفعالات والإدراكات الحسية، تحتاز في آن على محتوى وجانب حسي، مثال شعورك بالضيق لأن رحلتك الجوية ألغيت، ملاحظة أن إشارة المرور قد أصبحت لتوها حمراء.) غير أنه ليس من السهل أن نجيب عن السؤال التالي: ما الخاصية أو الخواص

المشتركة بين الظواهر التي تنتمي إلى هذين النوعين والتي تجعلها ذهنية؟ ما المشترك بين الاعتقاد والأكال الذي يجعل كل منهما ذهنيا؟

قد نقول، مع ديكارت، إن معرفتك أنك في أحد تلك الأوضاع تعد بمعنى ما «مباشرة» وتحمل نوعا من السلطة الخاصة بالمتكلم. غير أنه عادة ما يشار إلى أن الناس غالبا ما تكون لديهم معتقدات ورغبات ليسوا على وعي بها، ناهيك عن أن يكونوا «واعين بها على نحو مباشر»؛ كما أن البحث في سيكولوجيا الإدراك المعرفي بيّن أن كثيرا من معالجتنا الحسية للمعلومات ليست في متناول الذات إطلاقا. فضلا عن ذلك، جادل البعض بأنه قد تكون هناك إحساسات، مثل الآلام، لا يدركها المرء حين يخوض معركة أو يكون منهمكا في نشاط آخر. هل نستطيع إذن أن نقول، مع برنتانو، إن *ذهنية الظواهر الذهنية إنما تكمن في *قصديتها - كونها «حول» أو «موجهة شطر» موضوع ما؟ هكذا يكون اعتقادك بأن جبل افرست هو أطول الجبال اعتقاد حول جبل افرست وموجه شطره. يمكن لنا أيضا أن نقول إن فكرك يحتاز على جبل افرست بوصفه «موضوعه القصدي». غير أنه من غير الصعب، إن لم نقل إنه من غير المتسق، أن نعتبر الألم أو الأكال «حول» أو «موجه شطر» أي شيء. قد تكون هناك مقاربات أخرى ممكنة لهذه المسألة، لكن إشكالية تشكيل «معيار ملائم للذهني» لم تحل بعد.

2.إشكالية العقل - الجسم. بمعنى واسع، تعد إشكالية طرح تصور في منزلة العقل في عالم مادي أساسا متمادة مع فلسفة العقل. بمعنى أضيق، هي إشكالية تفسير علاقة الذهنية بالطبيعة المادية لوجودنا. إننا نعرف من الخبرة اليومية المألوفة ومن الملاحظات العلمية والطبية، أن الظواهر الذهنية مرتبطة ناموسيا بمختلف العمليات المادية المحددة التي تجري في الجسد، كما أن البحث الفسيولوجي العصبي يبيّن على نحو مقنع أن حياتنا الذهنية تتوقف كلية على عمليات جهازنا العصبي المركزي. ولكن هل يرتهن الذهني بالمادي ويستقل عنه في الوقت نفسه؟ وإذا كان ذلك كذلك، ما طبيعة هذا الارتهان؟ أم أن الذهني نوع فرعي من المادي؟

تقر *ردية العقل - الجسم، أو *فيزيقانية - النمط، أن الخواص أو الأنواع الذهنية يمكن تحديدها رديا أو قابلة لأن ترد إلى خواص أو أنواع مادية. تماما كما أن البحث المادي قد بيّن أن الضوء ليس سوى شكل من أشكال الإشعاع الكهرمغناطيسي، فيما يجادل أنصار الردية، سوف يتمكن البحث الفسيولوجي - العصبي من تبيان (ولعله قد بيّن) أن الأمل مجرد وضع عصبي من نمط بعينه. غير أن هذه الرؤية لم تكن رائجة في العقدين الأخيرين على أقل تقدير. تقر *الوظيفية، التي ظلت مؤثرة منذ نهاية الستينيات، أن الأنواع الذهنية ليست أنواعا مادية، بل «أنواع مادية» تحدد عبر دورها السببي نسبة إلى مدخلات حسية، ومخرجات سلوكية، وأوضاع ذهنية أخرى. الألم وفق هذا المذهب وضع داخلي للكائن العضوي ينتج عادة تهتك في الأنسجة ويسبب آثارا من قبيل الإجفال والأنين، وشعورا بالإزعاج ورغبة في التخلص منه. غير أن وضع الخواص الوظيفية الأنطولوجي، خصوصا وضعها بوصفها قوى سببية، ظل أمرا محيرا؛ ثمة شكوك جادة أثيرت حول ما إذا كانت الخاصية الحسية أو النوعية للذهنية قابلة لأن تفهم عبر المقاربة الوظيفية. آخرون يرون أنه يتوجب صياغة إشكالية العقل - الجسم باعتبارها مسألة *«تعويلية» أي عبر الزعم بأنه يستحيل وجود كينونتين أو عالمين متشابهين تماما في كل الجوانب المادية لكنهما يختلفان في بعض الجوانب الذهنية. غير أنه قد يجادل بأن التعويلية تعوز بهذا المعنى المحتوى الذي يكفي لجعلها نظرية تامة في علاقة العقل بالجسم؛ لعل هذا يستبان في الحقيقة البادية التي تقر أن الرديين والوظيفيين وحتى أنصار الفينومينولوجيا المصاحبة ملتزمون بقيام تعويلية بين العقل - الجسم. هناك أيضا البديل *الإقصائي: الذهنية، مثل افتراضات النظريات العلمية من قبيل الفلجستون والبخر المغناطيسي اللامرئي، سوف تنبذ من مذاهبنا الأنطولوجية بمجرد أن يقوم فهمنا العلم - عصبي للطبيعة البشرية بإحراز تقدم محتم.

3.السببية الذهنية. الاصطدامات التي تحدث مع مسطحاتنا الحسية تسبب إحساسات وإدراكات حسية، تجعلنا بدورها نقوم بتشكيل معتقدات حول البيئة المحيطة بنا. رغباتنا وحاجاتنا، بالتنسيق مع معتقداتنا بخصوص العالم، تجعلنا نحرك أطرافنا بطرق مناسبة. يبدو أن *السببية الذهنية - أي العلاقات السببية المتضمنة لحوادث ذهنية بوصفها أسبابا أو نتائج - حقيقة لا سبيل لإنكارها عن خبرتنا اليومية. فضلا عن ذلك، فإنها تبدو أساسية نسبة إلى مفهومنا لأنفسنا بوصفنا كائنات فاعلة ومدركة معرفيا: للحصول على معلومات عما يحيط بنا، يتوجب أن تكون إدراكاتنا الحسية ومعتقداتنا مسبّبة بطريقة مناسبة من قبل حوادث محيطة، كما أن الشخصية الحقيقية تتطلب قدرة نوايانا وقراراتنا

على جعل أطرافنا تتحرك بحيث نغير ترتيبات الأشياء من حولنا.

ثمة صعوبة أساسية تواجه *الثنائية الديكارتية التفاعلية بين الجواهر الذهنية والمادية تتعين في عجزها عن تفسير إمكانية حدوث سببية ذهنية. كيف يتأتى لجوهر لامادي صرف، خارج المكان الفيزيقي كلية، أن يؤثر في حركة حتى جزيء مفرد؟ بأية آلية يحدث هذا الانتقال الإعجازي للتأثير السببي؟ فضلا عن ذلك، ثمة سبب يدعونا للاعتقاد بأن المجال الفيزيقي مغلق سببيا، بمعنى أن يتوجب ألا يأخذنا تتبع سلسلة سببية بدأت بحدث فيزيقي خارج المجال الفيزيقي. إنكار هذا إنما يعني إنكارا مبدئيا لإمكان استكمال النظرية الفيزيقية الخاصة بالعالم الفيزيقي. لذا وجد البعض أن الفينومينولوجية المصاحبة بديل مغر: الظواهر الذهنية مسببة من قبل ظواهر مادية (يفترض أن تكون عصبية)، لكنها هي نفسها مجرد «ظواهر مصاحبة» لا تحتاز بذاتها على أية قوى سببية. إنها أشبه ما تكون بظل أو شفق العمليات العصبية.

غير أن هناك صعوبات تواجه تتميز بمواجهتها *الفينومينولوجية المصاحبة. من جهة لا يتضح أن السببية من الفيزيقي إلى الذهني أسهل على الفهم من السببية من الذهني للفيزيقي. من جهة أخرى، وهذا أهم بكثير، سلب الذهني من القوى السببية يعارض تقريبا كل ما نعرفه عن الذهنية ـ أي عن أنفسنا. لقد بدا لكثيرين أن القول إن معتقداتنا ورغباتنا لا تتعلق إطلاقا بأفعالنا لا يقل غرابة عن القول إنه كان للحضارة البشرية أن تتطور على النحو الذي تطورت عليه حتى لو لم يكن للبشر فكر واع.

السببية الذهنية صيغة مبسطة من *الردية، فهي تماهي بين الذهني والعمليات الفيزيقية، وهذا يعني أن السببية الذهنية مجرد نوع من السببية الفيزيقية. لكن الردية لم تعد منذ فترة بديلا رائجا. الفيزيقانية اللاردية، التي يمكن أن نجادل بأنها العقيدة الراهنة فيما يتعلق بإشكالية العقل ـ الجسم، تواجه صعوبات كأداء: إذا كان المجال الفيزيقي مغلقا سببيا، كما يرى كل الفيزيقانيين الجادين، فكيف يتسنى للذهني، الذي هو متميز على نحو غير قابل للرد عن الفيزيقي، أن يتدخل سببيا في العمليات الفيزيقية؟ إن السببية الذهنية ترتبط بشكل وثيق بإشكالية العقل ـ الجسم، وهي تظل مسألة مركزية في الجدل المستمر حول طبيعة العقل.

4.القصدية. تساءل فتجنشتين: «ما الذي يجعل صورتي عنه صورة عنه؟» كثير من الأوضاع الذهنية، بما فيها المعتقدات، الرغبات، وأوضاع أخرى ذات أهمية مركزية، «قصدية» بالمعنى الذي يريده برنتانو ـ أي أنها «حول» أو «موجهة شطر» موضوع ما. وكما سبق أن رأينا، فإن برنتانو يزعم بأن القصدية هي الخاصية المميزة للذهنية. لقد ركز الجدل الخاص *بالقصدية خلال هذا القرن (خصوصا في أعمال ر.م. تشزم) على طرح تعريف دقيق للقصدية. لكن الذهنية ليست الظاهرة الوحيدة التي تحتاز على قصدية؛ لكلماتنا وجملنا دلالات ويمكن أن تشير أو تكون حول أشياء. من شأن هذا أن يثير سؤالا عميقا: هل تعد قصدية العقل أكثر أساسية أو ذات أسبقية على قصدية اللغة، أم أن العكس هو الصحيح؟ أيضا هناك السؤال المتعلق بكيف يكون بالإمكان الإشارة إلى أشياء ليست موجودة. بيّن أننا نستطيع أن نحتاز على أفكار عن وحيد القرن ومخاوف من الأشباح، ولكن كيف يتسنى لأفكارنا أن توجه نفسها شطر أشياء لا توجد أصلا؟

بيد أن مركز النقاش تحول في الآونة الأخيرة إلى مشروع «طبعنة» القصدية. من المفيد أن نميز بين إشكاليتين هنا: إشكالية «القصدية الإشارية» (أو إشكالية *المشار إليه، باختصار) وإشكالية «قصدية المحتوى» (إشكالية *المحتوى). الأولى هي الإشكالية التي راجعناها لتونا، أي طرح تصور في الشروط التي تشير فيها الفكرة أو التعبير، أو يكون حول موضوع ما. الثانية هي إشكالية تحديد الشروط التي يحتاز فيها الوضع الذهني على «المحتوى» أو «الدلالة» المحددة التي يحتاز؛ أي ماذا في اعتقادك بأن الثلج أبيض يجعل محتواه أن الثلج أبيض، أو يجعله يمثل الوضع الخاص بكون الثلج أبيض. عادة ما يقر القيد الطبائعي في هذا السياق أنه يتوجب على أي مذهب ملائم في القصدية الإشارية أو قصدية المحتوى أن يصاغ دون استخدام أي مفهوم قصدي، بأي من ذينك المعنيين اللذين ميزنا بينهما، لم يسبق تحليله (مثال فريجه الخاص «باستيعاب» القضية الذي يعد قصديا). كان النهج الوظيفي النهج الأكثر رواجا في تطوير مذاهب طبائعية في القصدية. إن النظرية الإشارية السببية تحاول تفسير «س يشير إلى ص» عبر علاقة سببية مناسبة تقوم بين س وص؛ أما النظرية السببية في المحتوى فتحاول تحليل «الشخص ش يحتاز على الاعتقاد ع» عبر علاقة سببية أو قانونية بين اعتقاد ش والوضع الذي تمثله ع. لقد طرحت الكثير من التصورات المهمة، لكن الموقف يظل مائعا ومضطربا.

من بين الإشكاليات المتعلقة بالمحتوى التي

حظيت مؤخرا بالكثير من الاهتمام إشكالية *خارجانية المحتوى. هذه هي الرؤية التي اقترحها هلري بتنام، تيلر برج وآخرون، والتي تقر أن العوامل الفيزيقية والاجتماعية الخارجية نسبة إلى الذات تقوم بدور حاسم في تحديد محتوى معتقداتها وسائر أوضاعها الذهنية. مثال ذلك، أنك تعتقد أن الماء رطب، في حين أن توأمك المطابق في *توأم الأرض، حيث يستعاض عن الماء (يد2 أ) دائما بمادة مختلفة لكنه لا سبيل لتمييزها ملاحظيا عن الماء، (س ص ع)، يعتقد أن س ص ع رطب، بدلا من أن الماء رطب. يبدو أن هذا الاختلاف في المحتوى لا ينشأ عن أي فرق فيزيقي أو ذهني داخلي بينك وبين توأمك، بل يرجع إلى اختلاف في البيئة الخارجية. ثمة نقاش حاد يدور حول تحديد مترتبات خارجانية المحتوى نسبة إلى قضايا من قبيل صحة *المادية، القوى السببية في الأوضاع الذهنية، سلطة المتكلم على أوضاعه الذهنية، وطبيعة السيكولوجيا بوصفها علما.

5.الوعي. يرجع الفضل إلى حد كبير في تجنب مسألة *الوعي أو التغاضي عنها على الأقل من قبل علماء النفس والفلاسفة معظم سني هذا القرن، وهذه حقيقة قد تبدو مفارقية، إلى تأثير *السلوكية و*الوضعية. إذ قد يتساءل المرء، كيف يتأتى نقاش أو دراسة الذهنية دون فحص الوعي؟ بيد أنه بسبب الوهن الذي طرأ على السلوكية، عاد الوعي بقوة في علم النفس المنظومي وفي الفلسفة، فظهرت أعمال فلسفية جادة وكثيرة في الوعي.

شاهت سمعة الوعي جزئيا بسب عزو خصائص بعينها مشكوك في أمرها إليه من قبل أنصاره وخصومه، مثال عدم قابليته كلية للوصف، متناوليته المباشرة والمعصومة عن الخطأ للذات في مقابل عدم متناوليته للشخص الغائب، وعدم قابليته للمقارنة بين الذوات. لقد بدا لكثيرين أنه لا سبيل، وفق هذه الخصائص، لدراسة الوعي وتفسيره علميا، والأسوأ من ذلك أنه لا سبيل للحديث عن مثل هذه الخبرات الخصوصية بلغة علنية. بقدر ما يتسنى لنا تعلم تعبيرات من قبيل «ألم»، «فكرة»، و«قصد» لإجراء اتصال بين الذوات، بقدر ما يستحيل على دلالاتها، فيما يجادل البعض، أن ترتهن بأشياء خصوصية تحدث في مسرح داخلي لا يكون في متناول أحد سوى شخص واحد. إذا صح هذا، ليس للآلام والأفكار، بوصفها خبرات خصوصية، أي دور في تفسير دلالة لفظة «ألم» أو «فكرة». هكذا أسقط اعتبار الوعي شيئا خصوصيا وذاتيا أساسا من الصورة، بحيث لم يعد له دور في خطابنا العلني، أكان هذا الخطاب لغة العلم أو اللغة الجارية في الحياة اليومية.

غير أنه يبدو أن كثيرا من أعمال سيكولوجيا الإدراك المعرفية الحديثة تكاد تفترض صراحة أن الأشخاص الذين تجرى عليهم تجارب نفسية يحتازون على نوع بعينه من الخبرة الواعية، من قبيل تدوير صورة بصرية بطريقة ذهنية. على ذلك، فإن الافتراضات المنهجية التي تحكم مثل هذه الإشارات إلى الوعي عادة ما تترك مبهمة ولا يصرّح بها، ونادرا ما تناقش مسألة تبريرها. ثمة موضوعان واسعان فيما يتعلق بالوعي في علم النفس: الأول، إلى أي حد يعد الوعي مفهوما تفسيريا مفيدا، يمكن للنظريات النفسية أن تصاغ عبره لتفسير بيانات مجالها، والثاني، ما إذا كان بالمقدور تفسير الوعي نفسه علميا. انقسمت الآراء حول هذين المسألتين. يظل هناك (أنصار الإقصائية والفينومينولوجية المصاحبة) الذين ينكرون كلية، أو يشكون على الأقل، في النفع التفسيري الذي ينطوي عليه الوعي. يجادل البعض ، كما يفعل أنصار الفينومينولوجية المصاحبة، بأن أي سلوك ذهني نحتاج في تفسيره إلى الركون إلى الوعي قابل لأن يحدث في غياب الوعي، ما يبين أنه بالمقدور الاستغناء عنه بوصفه فرضا نظريا ـ تفسيريا. آخرون أكدوا الفرق الذي يحدثه الوعي نسبة إلى السلوك ـ مثال مستويات أداء الأنشطة التي تتطلب المراقبة والتحكم. هناك أيضا مسألة ميتافيزيقية تتعلق بما إذا كان من الضروري الركون إلى الأوضاع الواعية، بطريقة تتجاوز الحديث عن أسسها العصبية، أثناء القيام بطرح تفسيرات سببية للسلوك.

هل يمكن تفسير الوعي علميا؟ ثمة من يقبل الوعي بوصفه ظاهرة طبيعية تنجم عن عمليات فسيولوجية لكنهم يقنطون من فهمه على نحو تام. آخرون يرون أن الذاتية الأساسية التي يختص بها الوعي (أي الحقيقة المزعومة التي تقر أن كل الخبرات تتضمن «منظورا» وأنه لا سبيل للاتصال بها إلا عبر منظور الذات) تحول دون فهمه علميا، فكون الفهم العلمي موضوعيا كلية يجعله عاجزا عن أن يتسع للذاتية. ثمة مفكرون أكثر تفاؤلا يعقدون الأمل على تضافر جهود علم الأعصاب وسيكولوجيا الإدراك المعرفي في التمكين في نهاية المطاف من توفير فهم طبائعي للوعي. ما ليس بواضح في هذا الجدل هو ما يتطلبه «الفهم العلمي للوعي» على وجه الضبط، أي المعلومات الواقعية المحددة أو النظرية المتطلبة للحصول على فهم عليم للوعي. يبدو أن بعض من يقولون بإمكان تفسير

الوعي عبر بيولوجيا الأعصاب يرون أن كل ما يتطلبه نجاح مشروعهم هو تحديد الأساس العصبي لكل نوع من أنواع الخبرات الواعية. غير أن هناك مفكرين كثيرين يعترضون على هذا الافتراض، زاعمين أن هذه الارتباطات هي على وجه الضبط ما تحتاج إلى تفسير. هبنا اكتشفنا أن الألم والأكال يرتبطان على التوالي بالوضعين العصبيين ل و ك. لماذا يحدث الألم، لا الأكال، حين يتوفر الوضع ل؟ لماذا لا يحدث الألم إلا حال توفر ل لا حال توفر ك؟ (هل تستطيع بيولوجيا الأعصاب أن تفسر لماذا يحدث الألم، لا الأكال، بين تهتك الأنسجة والجفول، ولماذا يحدث الأكال، لا الألم، بين لسع الناموس والحك؟) لماذا يظهر الوعي أصلا حال حدوث ل أو ك؟ قد لا تكون هناك أجوبة عن هذه الأسئلة، لكن هذا سوف يستلزم وجوب اعتبار تلك الارتباطات «حقائق خام» عن العالم لا سبيل لطرح المزيد من التفسيرات لها - حقائق قال عنها صموئيل الكسندر، وهو من أنصار الانبثاقية المبرزين، إنه يتوجب علينا قبولها «بنوع من الولاء الطبيعي». وبالطبع فإن هذا يعني قبول أنه لا سبيل لفهم الوعي على نحو تام وفق أساس عصبي - بيولوجي أو أي أساس فيزيقي آخر.

لا نبالغ إذا قلنا إن «سر العقل» إلى حد كبير سر الوعي وهو سر يكمن في عجزنا البادي عن فهم ظاهرة الوعي بوصفها جزءا من عالم مادي أساسا، والأسوأ من ذلك أننا نجهل ما هو مطلوب منا الدراية به لتحقيق مثل هذا الفهم.

6.الأشخاص. كانت طبيعة الشخصانية موضعا لاهتمامات فلسفية ثانوية؛ إنها اهتمامات تتلاقى فيها فلسفة العقل بفلسفة الأخلاق، *فالشخص كائن قادر على تشكيل مقاصد والقيام بأفعال، ومن ثم قابل للتقويم من منظور أخلاقي. يمكن مقاربة السؤال «ما الشخص؟» بطريقتين، تزامنية وعبر زمنية.

تزامنيا، يتعلق السؤال بالخصائص والقدرات التي يتوجب على المرء الاحتياز عليها في أي وقت كي يكون شخصا في ذلك الوقت. ثمة اتفاق عام على وجوب أن يكون لديه حياة ذهنية خصبة وموهوبا بقدرات ووظائف سيكولوجية بعينها. ولكن ما المطلوب على وجه الضبط؟ بيّن أنه يتعين أن يكون قادرا على الاحتياز على أوضاع ذهنية من قبيل المعتقدات، الرغبات، وما في حكمها إذا كان له أن يكون قادرا، بوصفه كائنا فاعلا، على تشكيل مقاصد واتخاذ قرارات. هل يتوجب أيضا على الشخص أن يكون واعيا؟ وأن يكون أيضا واعيا لذاته بحيث يكون له إحساس بهويته الذاتية ومدركا لتميزه بوصفه شخصا فردا ضمن أشخاص آخرين؟ هل ينبغي أن يكون عقلانيا بمعنى واضح ومحدد؟ أيضا ثمة سؤال ميتافيزيقي: هل يتعين على الشخص أن يكون متجسدا، أو هل يمكن أن يكون هناك أشخاص لاماديون؟ قد يجيب التقليديون، سيما المتدينين منهم، بأنه ليس بالإمكان فحسب أن يكون الشخص لاماديا، بل يتوجب أيضا أن يحتاز على نفس لامادية، وهذا مذهب ينكره معظم الفلاسفة ذوو الاتجاهات الفيزيقانية. ومهما يكن من أمر، هذه بعض الأسئلة التي تثار بخصوص كون الكائن شخصا في وقت ما.

تاريخيا، ظل السؤال عبر الزمني حتى الآن يحظى باهتمام أكثر. هذه هي إشكالية *«الهوية الشخصية»: ما الذي يجعل الشخص الموجود في زمن ما (جنرال متقاعد مثلا) ذات الشخص الذي وجد في زمن أسبق (هذا الولد الصغير الذي يظهر في الصورة). الأشخاص، ككل شيء آخر، يتغيرون عبر الزمن؛ خصائصك الذهنية والجسدية تتغير، بعض منها بطريقة لافتة، بمرور الوقت، لكنك تظل الشخص نفسه. وبالطبع يمكن للتغيرات أن تكون كبيرة ومتطرفة إلى حد يصح معه القول بأنك لم تعد موجودا، أو أن شخصا آخر انبثق إلى الوجود. ولكن ما المبادئ العامة التي تحكم مثل هذه الحالات؟ ثمة مقاربتان مهمتان لهذه المسألة، تحظى كل منهما بولاء الكثير من الفلاسفة. تقر إحداهما، نظرية المتصلية الجسدية، أن بقاءك الشخص نفسه الذي سبق له أن كان إنما يرتهن بكون جسدك، أو جزءا مناسبا منه، متصلا، بمعنى مناسب، مع جسد ذلك الشخص. هذا يعني أن متصلية التجسد هي أساس هوية الشخص عبر الزمن. أما الثانية، نظرية المتصلية السيكولوجية، فتقر أن متصلية الحياة الذهنية - أي متصلية الشخصية، والذاتية المميزة، والذاكرة على وجه الخصوص - عوضا عن المتصلية الجسدية، هي ما يكوّن هوية الشخص. ثمة حاجة إلى التفصيل في أمور كثيرة، مثال ذلك، فيما تكمن «المتصلية» المفترضة، ومتى يتم انقطاع المتصلية المطلوبة؟ كل من تينك المقاربتين عرضة لأمثلة مخالفة مزعومة، وقد طرحت في الآونة الأخيرة براهين وجيهة تدعم المذهب الذي يقر أن بقاء الشخصية مسألة درجة، وليست أمرا مطلقا، وأن هناك مواقف لا سبيل فيها للقطع بإجابة حاسمة عن السؤال «هل بقي الشخص نفسه؟». رغم أن فهمنا لمثل هذه المسائل قد تعمق بطريق متعددة في السنين

الأخيرة، فإن مفهوم الشخصية يظل يتحدى براعتنا وخيالنا الفلسفي.

جي.كي.

*العقل ـ الجسم، إشكالية.

D. Armstrong, *A Materialist Theory of the Minds* (London, 1968).

N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, i and ii (Cambridge, Mass., 1980, 1981).

N. Burge, 'Individualism and the Mental', *Midwest Studies in Philosophy*, v (1979).

R.M. Chisholm, *The First Person* (Indianapolis, 1981).

P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, rev. edn. (Cambridge, Mass., 1988).

D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

D.C. Dennett, *Consciousness explained* (Boston, 1991).

J. Fodor, *Psychosemantics* (Cambridge, Mass., 1989).

J. Heil, *The Nature of True Mind* (Cambridge, 1992).

T. Honderich, *Mind and Brain* (Oxford, 1988).

J. Kim, *Supervenience and Mind* (Cambridge, 1993).

Colin McGinn, *The Problem of Consciousness* (Oxford, 1991).

D. Parfit, *Reason and Persons* (Oxford, 1984).

H. Putnam, *Mind, Language, and Reality* (Cambridge, 1975).

D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind* (Oxford, 1991).

G. Ryle (ed.), *The Concept of Mind* (London, 1991).

J. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, 1992).

S. Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind* (Cambridge, 1984).

J. J. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London, 1963).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953).

*** العقل، تاريخ فلسفة.** التفلسف حول العقل قديم قدم الفلسفة نفسها، في حين أن فلسفة العقل بالمعنى الدقيق ـ فرع جزئي مميز من الفلسفة ـ تعد حديثة نسبيا. لقد قام أفلاطون وأرسطو كلاهما بطرح نظرية ناضجة في طبيعة النفس، وبنيتها، وأنواعها، يتضح أنها تعوّل على تنظير قبلي. أيضا فإن كل فيلسوف عظيم في العصر الحديث، ديكارت على نحو لافت، ولكن أيضا هوبز، لوك، بركلي، هيوم، وكانت، قام بطرح نظرية في العقل. بوجه عام، يحدث هذا التنظير ضمن الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، أو النظرية الأخلاقية، وليس بغية تطوير نظرية في العقل بذاتها. تقسيم أفلاطون الثلاثي للنفس إلى نفس عاقلة ونفس شهوانية ونفس غاضبة إنما يرد في *Republic* بوصفه جزءا من تبرير تشكيل الحياة السياسية بطريقة بعينها. تمييز أرسطو بين أنواع النفس في الطبيعة جزء من ميتافيزيقاه البيولوجية؛ كما أن رؤيته للجوانب المميزة للنفس البشرية على اعتبار أنها تتضمن القدرة على الاستدلال والفضيلة إنما تخدم نظريته الأخلاقية. تنبثق ثنائية *العقل ـ الجسم بوصفها حقيقة أساسية ضمن مشروع ديكارت الابستمولوجي. علم نفس هوبز الميكانيكي في الجزء الأول من *Leviathan* إنما يمهد الطريق للمزاعم الشهيرة المتعلقة بالطبيعة البشرية في الفصل 13. أيضا كانت قوانين الارتباط التي قال بها الامبيريقيون محاولة لإجابة عن أسئلة فلسفية على نحو مميز تتعلق بطبيعة المعرفة البشرية وحدودها. وبالطبع، فإن النقلة الكوبرنيكية التي أحدثها كانت، المقترح القائل بأن العقل يفرض شروطا قبلية بعينها على الخبرة، إنما قصد منها الرد على الارتيابية المعمقة في السببية، *النفس، والقضايا الترانسندنتالية، من قبيل وجود الله، التي أثارتها ابستمولوجيا هيوم.

فلسفة العقل اليوم فرع جزئي مميز من الفلسفة. ثمة مجلات متخصصة مكرسة للدراسات الخاصة بها؛ المتقدمون للحصول على وظائف يزعمون أنهم متخصصون فيها؛ وهكذا. غير أنه لا سبيل لتحديد تاريخ دقيق لنشأتها. ربما يكون من الأفضل إقرار أنها قد نشأت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. غير أن الاعتراف المهني بها بوصفها فرعا جزئيا متميزا ومهما لم يحدث إلا بعد عام 1950، رغم أننا نجد «الأنثروبولوجيا الفلسفية» و«فلسفة العقل» ضمن القوائم الوسيطية مدرجين تحت مدخل «الميتافيزيقا»، وفي أعمال من قبيل *Lectures in the Philosophy of Mind* للفيلسوف الاستكتلندي توماس براون التي نشرت في وقت مبكر يصل إلى عام 1820.

التطورات التالية تشكل أصول الأطوار المبكرة. أولا تأسيس السيكولوجيا العلمية بوصفها فرعا من الفلسفة إنما يؤرخ تقليديا بتأسيس ويلهلم فندت لمعمل سيكولوجي في ليبزج عام 1879. هنا تم تدريب مستبطنين بارعين كما تم تصميم وإجراء تجارب على الذاكرة والاستجابات ـ الزمنية. كل الوثائق الخاصة بالسيكولوجيا العلمية التي عثر عليها تشهد على انشغال ذاتي مكثف من قبل المؤسسين بإيضاح والدفاع عن افتراضات فلسفية وبتطوير مناهج آمنة امبيريقيا محصنة ضد الاستخفاف الذي جلبه العلم الجديد بالتنظير القبلي بخصوص العقل. هكذا ولد علم النفس في نهاية العقد الأول من القرن التاسع عشر بوصفه فرعا مدركا لذاته فلسفيا.

ثانيا، في عام 1874 نشر فرانز بنتانو كتابه *Psychology from an Empirical Standpoint*. هنا قام برنتانو بإحياء مفهوم *القصدية ـ المشتقة من كلمة *intendo* اللاتينية التي تعني «أن تروم أو تشير إلى» ـ الذي قال به أرسطو والأكويني. مفاد الفكرة أن الأوضاع الذهنية النموذجية، المعتقدات، الرغبات، الأمنيات، التوقعات، وما شابهها، تحتاز على مواضيع قصدية. المعتقدات، الرغبات، الأماني، التوقعات، وما في حكمها تكون حول شيء ما: أعتقد أن (تاتشر كانت رئيسة وزراء)؛ أتمنى أن (ريجان لم يكن رئيسا). ما يكون المعتقد أو الأمنية حوله ـ تاتشر أو ريجان ـ هو «موضوعه»، في حين أن الفكرة القضوية المعبر عنها ـ أن تاتشر كانت رئيسة وزراء أو أن ريجان كان رئيسا ـ فهو «محتواه».

يقر مبدأ برنتانو أن *القصدية هي علامة الذهني غير قابلة للإقصاء. يتوجب على علم النفس أن يكون قصديا، بحيث يتطلب تفسير الأفكار والأفعال البشرية سرد كل أنواع الأوضاع الذهنية (المعتقدات، الرغبات، الخ.) التي يقدر البشر على اختبارها، كما يتطلب التركيز على المواضيع القصدية والمحتويات الخاصة بتلك الأوضاع (يمكن أن تكون هناك أوضاع ذهنية ليست قصدية: ربما لا تكون هناك مواضيع أو محتويات قضوية للآلام والأمزجة بحيث لا تكون حول أي شيء إطلاقا). لتفسير لماذا يمد المرء ذراعه صوب مشروب بارد، نحتاج إلى افتراض ليس فقط أوضاع اعتقاد ورغبة، بل إلى اعتقاد ورغبة ذواتي موضوع قصدي بعينه، هو المشروب البارد، ومحتوى، أنه مشروب بارد.

ثمة جدل معاصر مفعم بالحيوية يتعلق بما إذا كانت الأوضاع الذهنية الواعية وحدها التي يمكن أن تكون قصدية، وما إذا كانت أوضاع أخرى متضمنة في الاعتقاد أو الرغبة تعد حسابية صرفة، وليست «ذهنية» إطلاقا بأي معنى مهم. يجدر أن نذكر أن فرويد درس مواد اختيارية لمدة ثلاثة أعوام ونصف مع فرانز برنتانو حين كان في كلية الطب. الراهن أن أحد السبل المفيدة في التفكير في التحليل النفسي أن تعتبره بسطا لرؤى برنتانو الأساسية. الأوضاع القصدية الواعية ليست وحدها الفعالة سببيا، بل كذا شأن الأوضاع الذهنية اللاواعية. تماما كما أن رغبتي في تناول مشروب بارد واعتقادي أن هذه نافورة ماء أمامي تفسران قيامي بالشرب، فإن رغبتي اللاواعية في قتل رئيسي في العمل قد تفسر النبرة العدائية التي تحدثت بها معه.

ثالثا، في عام 1890 أصدر وليام جيمس كتابه المهم *Principles of Psychology*. لم يكن هذا العمل العظيم خلاصة وافية لكل المعارف السيكولوجية المتوفرة آنذاك فحسب، انتخبها من السيكولوجيين العلميين ومن مصادر فلسفية أكثر تقليدية، بل كان أيضا شهادة مضطربة على ملاحظة جيمس أن النظرية العلمية في العقل تتعارض بشكل معمق مع السبل الفلسفية التقليدية في التفكير حول العقل. يتضح هذا في الكتاب حين يناقش جيمس الافتراض الحتمي الذي يسلم به السيكولوجيون والافتراضات المتعلقة بالحرية البشرية المصادر عليها في علم الأخلاق. إنه يشير إلى أنه نسبة إلى غايات العيش، لا لممارسة علم النفس، يعد افتراض *حرية الإرادة هو الأقوى. ذات التضارب نجده في رؤيته للمجال الذي كان يعنى به. لفترة قصيرة في بداية ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن الفائت، تقلب جيمس عدة مرات بين أقسام الطب وعلم النفس والفلسفة في جامعة هارفارد قبل أن يستقر به المقام في الفلسفة بقية حياته العلمية.

يعامل علم النفس الذي يقول به جيمس كل الإشكاليات الميتافيزيقية والابستمولوجية في فلسفة العقل. فضلا عن إشكاليتي *حرية الإرادة والفعل الحر، يناقش وضع الاستبطان، إشكالية العقول الأخرى، طبيعة العواطف، وإشكالية العقل ـ الجسم. وهو لا يعتبر الثنائية الديكارتية فحسب بديلا ممكنا بل حتى مناسبية مالبرانش، تناظرية ليبنتز، وفينومينولوجية هكسلي المصاحبة.

تمثل كتابات فندت وبرنتانو وجيمس معا بعض أهم الأعمال التأسيسية في علم العقل. لكنها مهمة أيضا في فلسفة العقل، فهي تعج بالافتراضات الفلسفية حول طبيعة العقل، تحليلات نماذج منافسة، ونصائح بخصوص المناهج المناسبة لدراسة العقل وتصور طبيعته. عندهم يصبح العقل موضوعا مهما بذاته، جديرا بالانتباه في علم خاص به، علم النفس الناشئ، وهو في حاجة إلى تحليل فلسفي عام لمسائل من قبيل: ما الشيء الذي يسمى عقلا؟ ما منزلته في الطبيعة؟ كيف يتوجب معرفة العقل؟

المرحلة الثانية من تطور فلسفة العقل، وهي مرحلة أفضى إلى اكتشافها موضعها اللائق، وإلى الاعتراف المهني بها بوصفها فرعا جزئيا، حدثت بين عام 1900 و1950. ما حدث على وجه التقريب هو التالي. برزت السيكولوجيا العلمية لا بوصفها نظرية موحدة بل باعتبارها حزمة من النظريات ذات المقاربات

المنهجية المختلفة جذريا. كان هناك استبطانيون، وضد - استبطانيين، سلوكيون، وظيفيون، سيكلوجيو العمق، وخصومهم. في عام 1933 أنجزت ادنا هايدربر عملها المهم *Seven Psychologies*، الذي يظل مسحا ممتازا للانتشار النظري الذي أثر في علم النفس منذ ولادته. لقد أرغم هذا الانتشار النظري العلماء على الجدل بخصوص المناهج والافتراضات التي تلائم علم النفس، وقد دار الجدل بين سيكلوجيين مبرزين من أمثال فندت، تتشنر، جون ب. واطسن (الذي صدر بيانه Psychology as a Behaviorist View it عام 1913)، وأخيرا ب.ف. سكنر - الذي هجر حياة الشعر في قرية جرينتش إلى أروقة علم النفس (الذي أصبح اليوم رواق وليام جيمس، حيث تمت استضافته في قسم الفلسفة في هارفارد في رواق امرسون) بعد أن قرأ مقالة في مجلة رائجة كتبها برتراند رسل عن *الوضعية المنطقية - كما دار الجدل بين فلاسفة يختلفون باختلاف جيمس، رسل، جون ديوي، وردولف كارناب. الواقع أن العلاقة بين علم النفس والفلسفة كانت وثيقة حتى عقب إعلان العلم الجديد استقلاله إلى درجة أن ثلاثة فلاسفة، هم وليام جيمس، ماري كالكنز وجيمس ستيودنت وأستاذا للفلسفة وعلم النفس في ولسلي كوليج، وجون ديوي، تولوا منصب رئاسة الجمعية الفلسفية الأمريكية والجمعية السيكولوجية الأمريكية خلال السنين المبكرة من تطور علم النفس. أيضا فإن Mind لم تسقط الكلمتين الخامسة والسادسة من اسمها الفرعي، 'A Quarterly Review of Psychology and Philosophy'، إلا عام 1974.

يمكن اعتبار ديوي وكارناب ممثلين لما سوف يصبح وجهي فلسفة العلم، وجها معنيا أساسا بميتافيزيقا العقل، والآخر معنيا بالأسس الميثودولوجية لعلم النفس والوضع الابستمولوجي لتقريرات المتكلم والغائب السيكلوجية. في سلسلة من الأبحاث صدرت في مطلع القرن، شرع ديوي في الدفاع عن تصور في العقل كان طبائعيا دون أن يكون ميكانيكيا. لقد رفض التصور الذي يقر أن الفعل الذهني يتكون من انعكاسات بسيطة أو مركبة، كما أنكر التصور الديكارتي الذي يعتبر العقل جوهرا لاماديا. بدلا عن ذلك، اقترح ديوي تصورا استلهمه من داروين وجيمس. العقل البشري إن هو إلا نتاج قوى مختارة شكلت أكثر العضويات المعروفة اقتدارا وقدرة على التكيف. ولئن كان ديوي معنيا أساسا بتطوير ميتافيزيقا طبائعية في العقل تتسق مع نظرية التطور، فإن كارناب عني أساسا بالمنزلة الابستمولوجية التي تتنزلها التقريرات النفسية الصادرة عن المتكلم والغائب. جزئيا يتم تحفيز هذا الانشغال عبر ركون الوضعيين إلى التقريرات الملاحظية بوصفها حجر أساس كل العلوم. إقرارات من قبيل «الماء هو يد2 ا» أو «العدد الذري للذهب هو 79» إنما ترتهن بتأسيس النظرية على الملاحظة، غالبا الملاحظة التي تتوسطها الأدوات أو الأجهزة. التقريرات الإدراكية تؤسس كل العلم - حتى الفيزياء والكيمياء. ولكن، إلى أي حد تجدر تلك التقريرات بالثقة؟ لقد أسرع الوضعيون إلى الدفاع عن الملاحظية المتبادلة بين الذوات، التقريرات التي يعدها ملاحظون مستقلون متعددون، بوصفها جديرة بالثقة إلى حد كاف في العلوم الفيزيقية: ولكن ما وضع الجمل السيكولوجية ضمن - الذاتية التي يقرها المتكلم، من قبيل «أنا في حالة مزاجية جيدة؟ أو «أنا أتصور وجه أمي»؟ ماذا عن فكرة إمكان تطوير الخبرة بالاستبطان؟ كيف يمكن قياس أو التحقق من هذه الخبرة؟ في مقالته Psychology in a Physical Language الذي صدر عام 1931، يقر كارناب أن التقريرات السيكولوجية الخاصة بالمتكلم «قابلة لأن تترجم بجمل اللغة الفيزيقية، أي جمل تتعلق بالوضع المادي الخاص بالشخص المعني». إن مثل هذه التقريرات تشير (دون قصد، كما يمكن أن نضيف) «إلى علميات مادية تحدث في جسم المعني». وفق أي تأويل آخر، تصبح مثل هذه التقريرات «غير قابلة للاختبار من حيث المبدأ، ومن ثم تغدو خلوا من المعنى».

هكذا تجمع تياران يتعلقان بميتافيزيقا العقل والمنزلة المنطقية التي تتنزلها الجمل المعنية بالعقل في كتاب جلبرت رايل (1949) *The Concept of Mhnd*. إذا كان ثمة وثيقة تأسيسية في فلسفة العقل المعاصرة، فإنها كتاب رايل هو تلك الوثيقة. أولا، ثمة هجوم عنيف على التصور الديكارتي لفلسفة العقل الذي يعتبر العقل *شبحا في الآلة. ثانيا، ثمة هجوم عنيف على مذهب *المتناولية المميزة، الرؤية التي تقر أن العقل جلي لصاحبه، وأن لكل منا سبيلا للاتصال بأوضاعه الذهنية لا يعول على أي وسيط ويعد معصوما عن الخطأ. ثالثا، ثمة مقترح مفاده أن *«العقل»، المفهوم الديكارتي في العقل، ليس سوى طريقة مبهمة في الحديث عن نزوعات سلوكية بعينها يقوم بها الكائن العضوي. وفق سلوكية رايل المنطقية، تماما كما أن «القابلية للذوبان» ليست شيئا غامضا، بل تشير ببساطة إلى نزوع المادة للذوبان في السوائل، فإن الحديث عن الأوضاع الذهنية، عن «الاعتقاد» و«الرغبة»، طالما كان يحتاز على معنى، مجرد حديث عن نزوعات الكائن العضوي

نحو السلوك بطرق بعينها. المفارق أن الشاهد الكلاسيكي في فلسفة العقل المعاصرة يجادل بمعنى ما بأنه لا وجود لشيء من قبيل «العقل» كما يفهم تقليديا.

تشكل الأعمال اللاحقة التاريخ الراهن لفلسفة العقل، وهي فترة تتميز بنوعين متميزين إلى حد ما من الأعمال. أولا، هناك الأعمال التحليلية ـ المكرسة لتحليل *الإحساس والإدراك الحسي (تشزم، آرمسترونج، سلرز)، القصدية، الفعل الحر، و*العواطف (كيني)، الجدل حول *التبريرات والأسباب، إمكان *اللغة الخصوصية، ودراية المرء بعقله وعقول الآخرين.

في حين يؤكد رايل أنه ليس سلوكيا، فإنه يؤكد مركزية بل لازبية السلوك في عزو الحدود الذهنية. فتجنشتين يقوم بالشيء نفسه في *Philosophical Investigations* (Engl. tr. 1953). لقد قام نورمان مالكوم بتطوير برهان فتجنشتين ضد تطوير لغة خصوصية وتوضيحه والدفاع عنه، وذلك في مراجعته لكتاب فتجنشتين في *Philosophical Review* عام 1954. إنه يشير إلى أهمية ذلك البرهان نسبة إلى إشكالية العقول الأخرى في مقالته 'Knowledge of Other Minds' الصادر عام 1958. من ضمن الأعمال المهمة الأخرى المتعلقة بالعقول الأخرى نذكر كتابي أي.جي. أير *The Concept of a Person* (1956) و *The Problem of Knowledge* (1963).

من ضمن الأعمال المهمة في الفعل الحر ومسألة ما إذا كان بمقدور التبريرات أن تكون أسبابا: كتاب ج.إي.م. آنسكومب Intention (2nd edn. 1963)، وكتاب هارت وهوري *Causation in the Law* (1959)، وكتاب أي. آي. ملدن *Free Action* (1961)، ومقالة جي.ل. أوستن 'Ifs and Cans' (1961)، ومقالة دونالد ديفدسون 'Actions, Reasons, and Causes' (1963).

كان كتاب ب.ف. ستراوسن *Individuals* الذي صدر عام 1959، وهو بحث في «الميتافيزيقا الوصفية»، هو الذي قام بطرح مقترح متطرف لكنه مفيد جدا مفاده أن الإشكالية التقليدية الخاصة بالعقل ـ الجسم يتوجب فهمها على النحو التالي: مفهوم الشخص أولي وكل من المحاميل الذهنية والفيزيقية يمكن إسنادها إلى الأشخاص، أي إلى الشيء نفسه.

فضلا عن هذه الأعمال الأخيرة الخاصة بالتحليل الفلسفي لمفاهيم ذهنية ومحاولات صياغة الإشكاليات الفلسفية التقليدية بطريقة أكثر وضوحا ونفعا، كانت هناك أعمال وفيرة مكرسة خصوصا لتطوير بدائل مادية على نحو مميز *للثنائية الديكارتية ولبعضها بعضا، وللجدل بين أشياع تلك النظريات المختلفة حول طبيعة التفسير السيكولوجي. النظريات المادية الأساسية الثلاث هي *نظرية الهوية، *المادية الإقصائية، والوظيفية.

نظرية هوية ـ النمط. طرح ي.ت. بليس وديفيد آرمسترونج هذا الحل البسيط والمقنع لإشكالية العقل ـ الجسم. كل نمط من أنماط الأوضاع الذهنية يتماهى مع نمط من الأوضاع الذهنية لم يكتشف بعد. تماما كما أن الماء H_2O والملح العادي NaCl وحرارة الغاز هو متوسط الطاقة الجزيئية الحركية، سوف يستبان أن الحدود الذهنية من قبيل «الاعتقاد» و«الرغبة» و«الحب» مرادفة لحدود تشير إلى أنواع من الحوادث العصبية، بحيث يتسنى لنا يوما ما إقرار أن «الحب هو النشاط كذا في القطاع 1704».

الإقصائية. يطرح بول فيرابند ورتشارد روتري الاعتراض التالي على نظرية الهوية. تفترض هذه النظرية أن سبلنا الذهنانية العادية في تصنيف الحوادث السيكولوجية، عبر المعتقدات والرغبات وما شابهها، ليست فحسب سبلا جيدة في تصنيف الأشياء نسبة إلى المقاصد العادية، لكنها تناظر بدقة أنواع عصبية مؤسسة (لم تكتشف بعد). ولكن لماذا نعتقد أن حالة الاعتقاد ومثيلاتها أشبه بحالة الماء، حيث تنجح مناظرة H_2O بالفعل، منها بحالة مفهومنا العادي للسمك، أو حتى مفهومي العرافة أو الفيلجستون؟ في حالة السمك، اعتبر الحوت والدلفين من الأسماك منذ ألف عام، لكننا نعرف الآن أنها ليست أسماكا إطلاقا، بل حيوانات ثديية. أيضا كان لمفهومي العرافة والفلجستون أهمية في فترة رواجهما، لكننا نعرف الآن أنهما لا يشيران إلى أي شيء. تفترض نظرية هوية الأنماط مناظرة دقيقة بين الذهني والعصبي تتضمن رد أو إحلال المفردات العصبية بدلا من المفردات الذهنية، وتشرّع في الوقت نفسه المفردات الذهنية بتبيان أنها تشير دوما (بطريقة غير مقصودة) إلى الأنماط المؤسسة للحوادث العصبية. غير أن فيرابند وروتر يجادلان بأن الحديث الذهني لا يقصد الإشارة إلى حوادث عصبية، كما أنه لا ينجح بطريقة غير مقصودة في القيام بذلك. لقد كان المراد من «*علم النفس الدارج»، بأصوله الديكارتية القوية، كما أنه نجح في أن يكون، نظرية تنافس السبل العلمية في تصور العقل. تم تطوير ومناصرة المذهب الإقصائي في الآونة الأخيرة على يد باتريشيا س. تشرشلاند وبول م. تشرشلاند، وهو يشكل تحديا «للواقعية الذهنية»، سبيلنا (أو سبلنا) في تصور الذهني.

الوظيفية. تعارض الوظيفية المذهبين سالفي الذكر كليهما. ثمة بحث مهم في هذا الخصوص يعمل على تقويض الرؤى التقليدية قام به دونالد ديفدسون بعنوان «Mental Events' (1970)»، يقترح فيه رؤية تسمى *الأحدية الشذوية. تقر هذه الرؤية أن الحوادث الذهنية حوادث فيزيقية لكنها ليست قابلة للرد بالتعريف أو عبر القانون الطبيعي، كما أنها ليست قابلة لأن تترجم إلى حدود فيزيقية بأية طريقة مباشرة. خلافا لنظرية هوية الأنماط، يجادل نصير الوظيفية بأنه من المنافي للعقل أن يكون اعتقاد كل شخص بأن «الثلج أبيض» يتعين أو يتوجب أن يتعين في ذات الوضع العصبي. عند الوظيفيين، الاعتقادات في بياض الثلج مادية لكنهم يسمحون *بتعينات مادية متعددة للاعتقاد. تماما كما أن «رأس المال» يتخذ أشكالا متعددة، أي شكل من أشكال النقد أو الملكية يكفي، فإن اعتقادي بأن الثلج أبيض، واعتقادك واعتقاد مارتيان بأنه كذلك، يمكن أن يتعين بسبل مختلفة. لقد جعلت فكرة تعددية التعينات الوظيفية مذهبا مفضلا عند المتحمسين للذكاء الاصطناعي، الذين يرون أن أنه لا سبب يحول من حيث المبدأ دون احتياز الحواسيب على أوضاع ذهنية حقيقية ـ بل حتى أن تكون واعية ـ التحقق المختلف يتسق مع الفيزيقانية (فيزيقانية النماذج العينية)، لكنه يقوض الأمل في إجراء رد نمط ـ لنمط سلس لأنه لن يكون هناك قانون جسري يترجم محاميل من قبيل «يعتقد أن الثلج أبيض»، «في حالة حب»، و«يريد مشروبا» إلى محاميل مفردة في اللغة الفيزيقية (كي نكون منصفين، مع نظرية الهوية، يمكنها استيعاب هذه الفكرة إلى درجة السماح بهويات ـ نمط محددة نوعا بحيث تتعين معتقدات القطط الخاصة «بوجود ماء» ومعتقدات البشر المناظرة بطرق مختلفة). خلافا لأنصار الإقصائية، يحافظ أشياع الوظيفية على آمالهم في قدرة علم النفس الدراج، أو يعتبرونه بالأحرى نقطة بدء، بحيث يقبل عمليات التنقيح والضبط، نسبة إلى تطوير علم مستقل في العقل. إننا نبدأ بمفهوم في العقل وفق الطريقة التقريبية التي يطرحها علم النفس الدراج، ولكن مع التزام بالفيزيقانية. بعد ذلك، نقوم بإجراء التجارب، والاستدلالات المتعلقة بكيفية عمل مختلف المنظومات المعرفية الفرعية في إنتاج الظاهرة موضع الدراسة، الخ.، بحيث نخلص إلى مفهوم مجرد في كيفية عمل العقل ـ دون ذكر كيفية تعين تلك الأعمال فيزيقيا.

بقدر ما تنازعت نظرية الهوية، الوظيفية، والإقصائية خلال الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، بدأت أيضا تنازع المزيج الناشئ عن فروع معرفية مختلفة الذي يعرف اليوم باسم *علم الإدراك المعرفي. ترجع أصول هذا العلم إلى أعمال المناطقة، علماء النفس، علماء الحساب، وعلماء الأعصاب، مفكرين عظماء من قبيل آلن ترنج، كينث كريك، كلاود شانون، نوربرت نينر، وارن ماكولتش، ولتر بتس، كارل لاشلي، وجون فون نيومان (يؤرخ هاورد جاردنر ولادة علم الإدراك المعرفي بانعقاد مؤتمر هكسون في كالتش عام 1948)، الذين أثارتهم إمكانات المزج بين رؤى مستقاة من مختلف الفروع المعرفية بغية فهم العقل.

الموقف الذي يركن إلى مختلف الفروع المعرفية والموقف الذي يقر وجوب أن ننتظر حتى نرى، فنحن ما زلنا في بداية اللعبة، اللذان هيمنا على علم الإدراك المعرفي جعل الفلاسفة يعون أننا لا نستطيع أن نعرف مسبقا كيف تقوم العلاقات ضمن علم النفس الدراج ، نماذج علم الإدراك المعرفي الأكثر صقلا، وعلم العصاب. قد يكون الحال أن نظرية الهوية صادقة في مجالات بعينها وبطرق محددة نوعا، مثال تناظر رؤية الشمبانزي بدقة في عقول حيوانات الشمبانزي، والرؤية البشرية في العقول البشرية. وقد يحدث أن يحكم علم الأعصاب بفشل سبل بعينها في تصور العقل، في حين تحتفظ صيغ وظيفية مجردة بعينها في التفسير بقيمتها. الرؤية التي يفضلها معظم فلاسفة العقل المعاصرين هي فكرة التطورية المشاركة. يعبر ب.س. تشرشلاند، الذي فتر حماسه مؤخرا تجاه الإقصائية، عن الفكرة الرئيسة بتقييد وتطوير كل نمط من التفسير بما نعرفه في مستويات أخرى من التفسير، سيما المجاور منها.

للاستراتيجية التطورية المشاركة مترتبات مهمة نسبة إلى ذات فكرة فلسفة العقل وفق التصور التقليدي، إذ إنها تقترح أنه لا وجود لفرع من الفلسفة بمعناها الدقيق بمقدوره أن يعمق فهمنا للعقل. سوف نفهم، إذا تسنى أصلا فهمه، عبر أفضل نظرياتنا العلمية. الفلاسفة الذين يقومون بدراسة أعمال العلوم المتعلقة سوف يكون مرحبا بهم في البحث متعدد الفروع العلمية في العقل. إن كواين يقترح أن الفلسفة استمرار للعلم؛ فلسفة العقل كما تمارس اليوم تمتثل تماما لنصح كواين. في الوقت نفسه، أصبحت هوية القضايا الفلسفية على نحو مميز، في مقابل القضايا العلمية، أقل وضوحا. قد يتساءل المرء، بأي معنى يعد السؤال عن طبيعة العقل سؤالا فلسفيا عوضا عن أن يكون سؤالا تأسيسيا ضمن علم

العقل؟

أو.ف.

*الضمير؛ الضمير، عدم قابليته للرد؛ الذهنية الحوادث؛ الذهنية، الأوضاع؛ الهوية، نظرية؛ الإقصائية، الوظيفية.

Particia Smith Churchland, *Neurophilosophy* (Cambridge, Mass., 1986).

Owen Flanagan, *The Science of the Mind*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1991).

Jerry Fodor, 'Special Sciences', in *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* (Cambridge, Mass., 1981).

Howard Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution* (New York, 1985).

John Heil and Alfred Mele (eds.), *Mental Causation* (Oxford, 1993).

David Rosenthal (ed.), *Materialism and the Mind-Body Problem* (Indianapolis, 1987).

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (first pub. 1949; Chicago, 1984).

*** العقل ـ الجسم، إشكالية.** هي إشكالية طرح تصور في كيفية تعلق العقول، أو العمليات الذهنية، بالأوضاع أو العمليات الجسدية. كونهما يرتبطان ارتباطا وثيقا أمر لا مراء فيه، ولم يتم يشكك فيه على نحو جاد. بيّن أن خبرتنا الحسية ترتهن بطريقة احتكاك المثيرات المادية الخارجية بمسطحاتنا الحسية، وترتهن في النهاية بالعمليات التي تجري في عقولنا؛ إن رغبتك في تناول كوب من الماء تسبب بطريقة ما حركة جسمك في اتجاه مثلج الماء، وهكذا. ولكن كيف ولماذا تنجم الخبرة الواعية عن العلميات الكهروكيميائية التي تحدث في كتلة النسيج العصبي الرمادية؟ كيف تتمكن الرغبة من إثارة النيوترونات المناسبة بحيث تجعل العضلات المناسبة تتقلص؟ إن شوبنهور يسمي إشكالية العقل ـ الجسم «بعقدة العالم»، أحجية ليس بمقدورنا حلها.

إن هذه الإشكالية التي تشكل موضع جدل اليوم، ككثير من إشكاليات الفلسفة المعاصرة، إنما ترجع إلى ديكارت. لقد اعتبر العقل كينونة بذاتها، «*جوهر ذهني»، طبيعتها الأساسية هي *«التفكير» أو *الوعي. من جهة أخرى، فإن الطبيعة المعرّفة للجسم، أو الجوهر المادي، هي الامتداد المكاني ـ أي الاحتياز على كتلة. هكذا تصور ديكارت نطاقين من الكينونات، يتكون أحدهما من عقول والآخر من أجسام مادية، ومجموعتين منفصلتين من الخواص، تتشكل إحداهما من خواص ذهنية (مثال التفكير، الإرادة، الشعور) والأخرى من خواص مادية (مثال الشكل والحجم والكتلة)، تحدد عبرها عناصر ذينك النطاقين على التوالي. غير أن النطاقين ليسا منفصلين كلية، فبمقدور العقل والجسم أن يكوّنا «اتحادا»، ينتج عنه الكائن البشري. ورغم أنه لم توضح إطلاقا طبيعة علاقة «الاتحاد» هذه، بيّن أنها تشتمل على فكرة أن العقول والأجسام المتحدة يحدث بينها تفاعل سببي حميم ومباشر.

هكذا جمعت رؤية ديكارت للعقل والجسم بين ثنائية في الجواهر، أي *ثنائية نوعين منفصلين من الجواهر، وثنائية في الصفات أو الخواص، أي ثنائية الخواص الذهنية والفيزيقية. غير أن ثنائية الجواهر أسقطت إلى حد كبير من النقاشات المعاصرة. الفلاسفة الذين يجدون اليوم فكرة العقول بوصفها جواهر لامادية متسقة أو مفيدة قليلون. ثمة إجماع تقريبا استمر لعدة سنين على أن العالم فيزيقي أساسا، على الأقل بالمعنى التالي: لو أزيلت المادة من العالم، لن يبقى شيء ـ لا عقول، ولا «قوى حيوية». وفق هذه الأحدية الفيزيقية (أو «الفيزيقانية الأنطولوجية»)، يتوجب اعتبار الأوضاع والعمليات الذهنية أوضاعا وعمليات تحدث في منظومات فيزيقية مركبة بعينها، من قبيل المتعضيات البيولوجية، لا بوصفها أوضاع كائنات لامادية شبحية. لذا فإن الإشكالية الأساسية الباقية في فلسفة العقل المعاصرة تتعلق بتفسير كيف ترتبط الخاصية الذهنية عند المتعضية أو المنظومة بطبيعتها الفيزيقية.

مفاد *الفيزيقانية المعاصرة هو أولية وأسبقية الخصائص الفيزيقية والقوانين التي تحكمها. يشكل «مبدأ *التعويل» التالي أحد سبل التعبير عن هذه الفكرة: ما أن تثبّت كل الحقائق الفيزيقية المتعلقة بجسمك، حتى تثبّت كل الحقائق المتعلقة بحياتك الذهنية. هذا يعني أن الخواص الذهنية التي تتعين فيك ترتهن كلية بأوجه عملياتك الجسدية وخصائصها. يمكن اعتبار هذه «الفيزيقانية التعويلية» فيزيقانية بالحد الأدنى ـ أضعف التزام يتوجب على نصير الفيزيقانية تبنيه. غير أن كثيرا من أنصار الفيزيقية يقبلون مبدأ أقوى: تعول كل خاصية سيكولوجية متعينة على ملازم عصبي (أو، بوجه أكثر عمومية، مادي). ولكن هل تعد الخصائص الذهنية منفصلة عن الخصائص الجسمية؟ هل الخصائص الذهنية «تتجاوز» ملازماتها العصبية؟

تشكل الإجابة السلبية *نظرية الهوية في العقل، أو «فيزيقانية النمط»، التي تماهي الخصائص الذهنية مع ملازماتها العصبية ـ الفيزيقية. هكذا يماهى الألم مع استثارة أنسجة c (على افتراض أنها ملازم عصبي)؛

ليس الألم ظاهرة مبهمة مصاحبة لعمليات الدماغ - إنه عملية دماغية. وكذا الشأن نسبة إلى سائر الأوضاع والخواص الذهنية. هذا شكل كلاسيكي لردية العقل - الجسم: لا يتم إنكار الذهنية ولا إقصاؤها، بل يحتفظ بها بوصفها عملية عصبية، بحيث تصبح موضوعا مشروعا للبحث العلمي.

مثل *السلوكية، التي هي صيغة مبكرة للردية حاولت مماهاة الذهنية بالسلوك، فشلت فيزيقانية النمط في كسب دعم دائم. لقد تعينت الإشكالية الأساسية في تغير (أو تنوع) تعينية الأنواع الذهنية. اعتبر الألم: لا سبب يجعلنا نتوقع أن ذات العملية العصبية تؤسس الألم عند كل المتعضيات الواقعية والممكنة القادرة على التألم (قد يكون أساس الألم العصبي عند الإنسان مختلف جدا عند الأخطبوط). فضلا عن ذلك، لا يبدو أن هناك سببا قبليا لإنكار القدرة على التألم على كل المنظومات غير العضوية أو غير البيولوجية. يبدو إذن أنه ليس هناك نوع فيزيقي مفرد يمكن مماهاة الألم، بوصفه نوعا ذهنيا، معه.

لقد أفضت هذه الاعتبارات إلى تشكيل *الوظيفية، التي يمكن أن نجادل بأنه المذهب الأكثر تأثيرا اليوم في مسألة علاقة العقل بالجسم. تعتبر الوظيفية الأنواع الذهنية «أنواعا وظيفية»، لا أنواعا فيزيقية. يتوجب عندها أن نفهم الألم، مثلا، عبر وظيفته بوصفه وسيطا سببيا بين مدخل حسي (تهتك الأنسجة مثلا) ومخرج سلوكي (الجفول مثلا)، وأوضاع ذهنية أخرى (الرغبة في التخلص منه مثلا). معظم أشياع الوظيفية أشياع للفيزيقانية في كونهم يرون أن الأوضاع الفيزيقية المناسبة وحدها القادرة على أن تكون وسائط سببية من كذا قبيل. لكنهم يختلفون مع أنصار فيزيقانية النمط في كونهم يرون أن الخصائص الذهنية، بسبب تغير تعينها، غير قابلة لأن تماهي مع خصائص فيزيقية - بيولوجية. أيضا فإن الوظيفية تعتبر علم النفس دراسة علمية لتلك الخصائص والأنواع الوظيفية، حين تحدد عبر أدوارها السببية وتجريدها عن تعيناتها الفيزيقية - البيولوجية الخاصة. لقد كان هذا المذهب في علم النفس مؤثرا، فبالمقدور أن نجادل أنه يشكل الرؤية المعتد بها في طبيعة علم الإدراك المعرفي.

تقر *الإقصائية، التي استمرت في جذب الأنصار، أن التزامنا بالذهنية ليست سوى فلكلور، وأنه محتم أن يتم تجاوزها عبر المزيد من الفهم العلمي لطبيعتها. هكذا يعول البرهان الإقصائي القياسي على مقدمة مفادها أن علم نفس العوام (*علم النفس الدراج) - خصوصا سيكولوجيا المعتقدات والرغبات والنزوعات القضوية الأخرى - يعج بأخطاء وفجوات منظومية، ويخلص إلى أن الزمن سوف يعفّ عنه عبر تحقيق المزيد من تقدم الفهم العلم - عصبي لسلوكنا. سوف تلقى المعتقدات والرغبات المصير الذي واجهه الفيلجستون والبخر المغناطيسي اللامرئي، الافتراضات المنسية الخاصة بنظريات نبذت. غير أن البرهان الإقصائي يبدو مؤسسا على افتراض، لا ريب أنه موضع شك، مفاده أنه يتوجب اعتبار سيكولوجيا العوام أساسا نظرية تفسيرية - تنبئية في السلوك البشري.

في الآونة الأخيرة، تم إحياء *تشاؤمية شوبنهور، الذي جادل بأن إشكالية العقل - الجسم يستحيل حلها، وأننا لن نتمكن إطلاقا من فهم كيف يمكن أن ينجم الوعي، الذاتية، والقصدية عن عمليات مادية. على أي حال، ثمة شيء مؤكد مفاده أن تلك الإشكالية تشكل إحدى أعمق أحاجي الفلسفة، وأنها سوف تستمر في اختبار براعة ذكائنا الفلسفي وخيالنا.

جي.ك.

N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, i (Cambridge, Mass., 1980).

P.M. Churchland., *Matter and Consciousness*, rev. edn. (Cambridge, Mass., 1988).

T. Honderich, *Mind and Brain* (Oxford, 1988).

D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind* (Oxford, 1991).

*** العقل، سينتاكس وسيمانتكس.** يقال إن الظواهر الذهنية، من قبيل المعتقات، الرغبات، الآمال، المخاوف، الحب، الكره، الإدراك الحسي، والنية، «قصدية» بمعنى أنها موجهة أو هي حول أو عن مواضيع وأوضاع في العالم. قد تكون مثل هذه الظواهر واعية أو غير واعية. تحتاز كل هذه الظواهر الذهنية القصدية على محتوى ذهني. مثال ذلك أن المعتقد يكون دائما معتقدا بأن كذا وكذا هو الحال، في حين تقوم العبارة الواردة بعد كلمة «أن» بتحديد محتوى الاعتقاد.

بذلت بعض الجهود لتحليل الأوضاع الذهنية القصدية على اعتبار أنها أوضاع حاسوبية، غير أن هذه الجهود تواجه الاعتراض التالي: لا سبيل لأن تكون الأوضاع الحاسوبية متماهية مع الأوضاع الذهنية لأن الأخيرة معرّفة كلية عبر سنتاكسها. الحوسبة مسألة مداولة لرموز، مثال 0 و 1، وهذه تعرّف كلية عبر جوانبها الصورية أو السينتاكتية. لكنه يستحيل على هذه أن تكافئ الأوضاع الذهنية، لأنه رغم أن الأوضاع الذهنية غالبا ما تحتاز على سينتاكس، فإنها تحتاز أيضا على سيمانتكس - محتوى فكري أو خبراتي. الشخص الذي يعتقد أن

الأرض دائرية الشكل لا يحتاز فحسب على رموز مناسبة تدور في عقله، بل يعزو إليها *دلالة، تأويل، أو أنه يقوم بفهم تلك الرموز. هذه الدلالة أو التأويل أو الفهم هو مايشكل السيمانتكس. البرهان ضد الرؤية القائلة بإمكان رد القصدية إلى الحوسبة مفاده باختصار أن السنتاكس لا يتكافأ ولا يكفي السيمانتكس.

جي.ر.س.

*الصينية، الغرفة؛ الوظيفية.

J.R. Searl, 'Intrinsic Intentionality', *Behavioral and Brain Sciences* (1980).

, 'Minds, Brains, and Programs', *Behavioral and Brain Sciences* (1980).

, Minds, *Brains and Science* (Cambridge, Mass., 1984).

*** العقل عبدا للعواطف.** زعم أساسي في علم نفس هيوم الأخلاقي، يستخدمه في رده على زعم العقلانيين بأنه بمقدور العقل أن يعارض العواطف وأن يعلمنا حقائق أخلاقية. «العقل عبد ويتوجب أن يكون عبدا للعواطف، وليس بمقدوره أن يتظاهر إطلاقا بتولي أي منصب سوى خدمة وطاعة العواطف» (*Treatise*, II. Iii. 3). في تطبيق *لمذراة هيوم، يصر هيوم على أن التفكير الاستدلالي البرهاني (كما في الرياضيات مثلا) لا يؤثر بذاته على العواطف؛ أما التفكير الاستدلالي الاحتمالي فإن أهمية العواطف إنما تقتصر على «توجيه» مقتنا للألم، أو جنوحنا شطر اللذة، إلى أشياء نعتبرها مرتبطة سببيا بها.

ربما ورث هيوم هذا التعبير من المقالة التي كتبت عن أوفيد في معجم بيل *Dictionnaire* أحد الأعمال المفضلة لديه في شبابه المبكر، حيث يقول بيل «لقد أصبح العقل عبدا للعواطف».

جي.برو

J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London, 1980), ch. 3.

*** العقلانية.** هذا جانب من جوانب الفاعل المدرك معرفيا يعرضه حين يتبنى معتقدات وفق مبررات مناسبة. يقر أرسطو أن العقلانية هي مفتاح الخاصية التي تميز الكائن البشري عن الحيوان. تستخدم الصفة «عقلاني» لتحديد خصائص الفاعل وخصائص معتقدات بعينها. في الحالين، يمكن مقابلة العقلانية مع غير العقلاني أو اللاعقلاني. الحجر أو الشجر غير عقلاني لأنه عاجز عن القيام بتقويمات عقلانية. الكائن القادر على أن يكون عقلانيا لكنه يخترق بشكل منتظم مبادئ التقويم العقلاني كائن لاعقلاني. عند الكائنات البشرية، بعض المعتقدات غير عقلانية لأنها مسائل ذوق حيث لا مبررات تشترط. المعتقدات التي تتناقض مع ممليات العقل لاعقلانية. تتعارض المعتقدات العقلانية أيضا مع المعتقدات التي يتم الخلاص إليها عبر *الانفعال، الإيمان، السلطة، أو الاختيار العشوائي. مفاد كل تعارض هو الاستحواذ على معنى نعتقد وفقه في قضية دون تقويم مناسب أو بالرغم من نتائج مثل هذا التقويم. مثال ذلك، نحدد الرصيد في دفتر صكوك بطريقة عقلانية حين نحدد الفرق بين ما تم إيداعه وتم صرفه بطريقة حسابية. من ضمن السبل اللاعقلانية في تحديد الرصيد اختيار رقم عشوائيا أو اختيار رقم لأننا معجبون به. حين نتعامل مع مسائل مادية، يتم الخلاص إلى معتقدات عقلانية عبر تجميع الشواهد المتعلقة؛ سوف يعلق الشخص العقلاني الاعتقاد إلى أن يجمع قدرا مناسبا من الأدلة ويقوم بتقويمها. يتم تأسيس معتقد عقلاني في الرياضيات عبر طرح إثبات صوري. ثمة جدل حاد عبر تاريخ الفلسفة حول ما إذا كانت مسائل القيمة قابلة للتقويم العقلاني.

لقد زعم أن التقويم العقلاني يشترط قواعد صارمة لتقرير ما إذا كان يتوجب الاعتقاد في القضية. يوفر المنطق الصوري والرياضيات أوضح مثال على مثل هذه القواعد. أيضا يعتبر العلم نموذجا للعقلانية لأنه يزعم أنه يجرى وفق *المنهج العلمي الذي يوفر قواعد لجمع الشواهد وتقويم الفروض وفق هذه الشواهد. وفق هذه الرؤية، يفضي التقويم العقلاني إلى نتائج كلية وضرورية؛ إذا قام شخصان بتقويم الأدلة نفسها وخلصا إلى نتائج غير متسقة، محتم أن أحدهما يسلك بطريقة لاعقلانية. ثمة نقاشات أحدث تقترح تصورات لعقلانية قصرية تولي عناية أكبر بحدود الإدراك المعرفي البشري وتسمح بقدر لا بأس به من الاختلاف العقلاني. تعرض الدور الرئيس الذي يعزى للقواعد في التقويم العقلاني لتحديات. تتبع القواعد ليس لازما دائما لأن من ضمن مهمات التقويم العقلاني هو تحديد القواعد التي يتوجب اتباعها في موقف بعينه. الإصرار على وجوب أن يتخذ هذا القرار عبر اتباع قواعد أخرى قد يخلق *متراجعة لامتناهية تحول دون الوصول إلى نتائج عقلانية في مواقف كثيرة تشكل نماذج للعقل، مثال تشكيل إثباتات رياضية، أو تقويم فروض علمية. أيضا فإن تتبع القواعد - حتى نسبة إلى قواعد المنطق الصحيحة - لا يعد تلقائيا سلوكا عقلانيا. اعتبر مرة أخرى شخصا يقوم بتشكيل برهان صوري؛ يتوجب عليه أن يقرر أية قواعد ينبغي عليه تطبيقها في كل مرحلة من مراحل الإثبات. تطبيق قواعد دون مبررات فقط لأنها صحيحة منطقية سلوك أحمق. فضلا عن ذلك، جادل كون وآخرون بأنه ليست

هناك قواعد مثبتة للمنهج العلمي، بل يتوجب علينا تعلم ما تكونه القواعد الصحيحة للمنهج عبر تطور العلم. إن هذه الاعتبارات تقترح أن قدرتنا على أن نكون عقلانيين إنما ترتهن بقدرة أساسية لتعبير عن أحكام قابلة للفهم لا سبيل لأسرها كلية في أنساق من القواعد.

هـ.آي.ب.

*التفكير الاستدلالي؛ أعلى الادنى وأدنى الأعلى.

H. Brown, *Rationality* (London, 1988).
C. Cherniak, *Minimal Rationality* (Cambridge, Mass., 1986).
N. Rescher, *Rationality* (Oxford, 1988).

*** العقلانية، النزعة.** أي تنويعة من الرؤى تؤكد دور أو أهمية العقل، الذي يتضمن عادة *الحدس، في مقابل الخبرة الحسية (بما فيها الاستبطان)، المشاعر، أو السلطة. تماما كما يحاول الإمبيريقي المتطرف تأسيس كل معارفنا على الخبرة، يحاول العقلاني المتطرف تأسيسها على العقل. ولكن لئن ظهرت *الإمبيريقية في القرن الثامن عشر، ومرة أخرى في النصف الأول من القرن العشرين، كانت العقلانية المتطرفة أقل رواجا. الحال أنها بلغت أوجها أيام كانت الفلسفة نفسها حديثة العهد، في العالم اليوناني القديم. لقد أقر بارمنيدس أنه بصرف النظر عما يخبرنا به الحس، تتضمن ذات فكرة التغير تناقضا، ولذا فإن العقل يشترط خلو الواقع كلية من التغير. وفق تأويل شائع، يقر بارمنيدس الشيء نفسه نسبة إلى التعددية، وقد حصل على دعم من مواطنه الذي كاد أن يجاليه زينون الإيلي عبر جملة من المفارقات، منها مفارقة آخيل والسلحفاة الشهيرة (*مفارقات زينون). يمثل هذان، فضلا عن مجموعة أخرى من الأتباع (يعد أفلاطون إلى حد ما فقط أحد هؤلاء الأتباع) أوج العقلانية المتطرفة، وقد كان أسلافهم من العقلانيين أقل استعدادا للتخلي عن الحس بهذه الطريقة العنيدة. ربما كانوا يتذكرون الكلمات التي قدمها ديمقريتس الفيلسوف المتأخر نسبيا، الذي لم يكن بأي حال امبيريقيا متطرفا، للحس كي يدافع عن نفسه ضد العقل الخالص (الجزء 125): «أيها العقل البائس، أتأخذ أدلتك مني ثم تستغني عني؛ إنك باستغنائك عني إنما تستغني عن نفسك!»

يصعب فعلا رؤية كيف يتسنى لكائن لا اتصال له بالعالم عبر الحس أن يكدس المواد اللازمة لاستخدام عقله. أنى له مثلا أن يكتسب لغة يعبر بها عن أفكاره، وأي نوع من الأفكار يتسنى له الحصول عليه إذا لم تكن له لغة إطلاقا؟

غير أنه لا يلزم النزعة العقلانية أن تكون متطرفة. لها أن تقنع بالزعم بأن مصدر بعض معارفنا، وليس كلها، غير حسي. يتسق هذا تماما مع القول بأنه ما كانت أن تكون لدينا أية معارف لو أننا لم نقم باستخدام الحس أحيانا. الراهن أنه بمقدور النزعة العقلانية أن تتخذ إحدى صورتين، وفق لما إذا كانت تزعم أن بعض معارفنا القضوية، أي المعرفة بصدق قضايا بعينها، يحصل عليها بسبيل مغاير للحس، أو ما إذا كانت تزعم أن بعض المواد التي تشكل منها معارفنا حاضرة في العقل دون أن يكون الحس مأتاها. تصدق هذه الرؤية الأخيرة إذا كانت بعض مفاهيمنا *قبلية، أي «سابقة على الخبرة». ربما تكون مفاهيم الجوهر أو السببية مثلا حاضرة فينا منذ البداية بالمعنى الذي أراده كانت، أي بمعنى أنه لا يلزمنا أن نكتشف أن العالم يحتوي على جواهر وأسباب، بل إننا لا نستطيع إلا أن نرى العالم مكونا من جواهر تختص بخصائص تسببها حوادث أخرى. غير أنه يتوجب التمييز بين الحصول على مفاهيم بهذه الطريقة والحصول عليها بطريقة صريحة بحيث تكون لدينا ألفاظ لها أو نفكر فيها بشكل واع كما نفعل الآن. وفق النظرية التي نناقش هنا، بمقدور الأطفال وحتى الحيوانات الحصول على المفاهيم بالطريقة السابقة دون أن يلزم عن ذلك اقتدارهم القيام بذلك بالطريقة الأخيرة.

لا غرو، خلافا لمزاعم الإمبيريقيين المتطرفين، أنه محتم علينا أن نأتي مسلحين ببعض الأدوات إذا أردنا أن نعرف شيئا عن العالم. إذا كان بمقدورنا فعلا أن نبدأ بوصفنا صفحات بيضاء، فلماذا لا تستطيع السبورات أو مسطحات عدسات الكاميرا أن تعرف أشياء عن العالم؟ من منحى آخر، فإننا لا «نعرف» إلا بمعنى غامض أن العالم يحتوي على جواهر وأسباب إذا كنا لا نعرف العالم إطلاقا إلا عبر التعامل معه على أساسا أنه يحتوي على هذه الأشياء. النزعة العقلانية الأكثر جرأة هي تلك التي تقر أنه بمقدورنا أن نعرف أن بعض القضايا صادقة دون اشتقاق هذه المعرفة من الحس، رغم أنه يتوجب علينا في بعض أو حتى كل الحالات أن نستخدم الحس للحصول على المفاهيم المستخدمة في تلك القضايا: قد أعرف دون نظر أن كل ما له حجم له شكل، ولكن فقط إذا كان لدي مفهوم الحجم ومفهوم الشكل، أي إذا عرفت ما يكونه كل الحجم والشكل.

لقد عقد كانت، أو أقله لفت الانتباه إلى التمييز بين الإقرارات *التحليلية والتركيبية (أو الأحكام في

حالة كانت، كونه أكثر انشغالا بأعمال العقل منه بالتحليل اللغوي). حتى لو كان الامبيريقيون يسمحون عادة بأن نعرف إقرارات تحليلية قبليا، فإنهم يتحللون من هذا التنازل عبر إضافة أن مثل هذه المعرفة لا تكاد تشكل معرفة بأي معنى مهم، بحسبان أن مثل هذه الإقرارات لا تقر شيئا مهما عن العالم. غير أن الإقرارات التركيبية تقر أشياء مهمة، والنزعة العقلانية بمعناها الأقوى تؤكد أن بعضا منها قابلة لأن تعرف قبليا. الإقرار الخاص بالحجم والشكل مثال تقليدي، وهناك أيضا القضايا الرياضية، التي يحاول الامبيريقي عادة اعتبارها تحليلية، دون أن ينجح إلى حد كبير وفق رؤية العقلانيين. الراهن أنه في مطلع القرن العشرين بذلت محاولة معززة من قبل فريجه ورسل لرد الرياضيات إلى المنطق الخالص في نظريتهم التي عرفت باسم المنطقانية؛ غير أن هناك الآن اتفاقا عاما، خصوصا منذ مبرهنة اللاتمام الأولى التي قال بها جودل عام 1931، على استحالة القيام بذلك.

على ذلك، حتى ما وصفته «بالنزعة العقلانية الأكثر جرأة»، التي تزعم أنه في وسعنا معرفة حقائق مهمة بعينها بطريقة قبلية، لا تنجو من توتر في علاقتها مع النزعة العقلانية الأضعف منها التي تقر أنه يتوجب علينا معاملة العالم بطريقة بعينها إذا رغبنا في فهمه. ذلك أنه حين يتعلق الأمر بتبرير هذه المزاعم بمعرفة العالم دون النظر إليه، فإن نصير العقلانية يواجه خطر الاقتصار على إقرار استحالة القدرة على التفكير بطريقة مترابطة إلا حال قبول مثل هذه القضايا - وهذا زعم أضعف من القول ببعض التبصرات التي تخبرنا فعلا بأنها قضايا صادقة. ألن يكون مثل هذا التبصر نوعا من السحر؟

ومهما يكن من أمر، فإن الصورة الأساسية التي اتخذتها النزعة العقلانية في العقود القليلة الأخيرة هي الصورة الأضعف، وقد ارتبطت باللغة كما هو حال كثير من فلسفات هذه الحقبة. لقد كان تشومسكي مصدرها، وهو يرى أن بعض البنى النحوية فطرية في عقولنا، بحيث تتشارك كل اللغات البشر في جوانب تمكن الأطفال من تعلمها. قد تكون هناك أنواع أخرى من اللغات يتحدثها المريخيون، لكن أطفالنا لن يستطيعوا تعلمها، كما أن أطفالهم لن يستطيعوا تعلم لغتنا.

ثمة تطور متأخر يتعلق بالقبلي يعزى إلى كربكي وبتنام مفاده أن التمييز بين القبلي والامبيريقي لا يتطابق كما كان يعتقد مع التمييز بين الضروري والعارض. هكذا يزعم كربكي أن بعض القضايا التي لا تصدق إلا بشكل عارض يمكن أن تعرف قبليا (مثال أن العارف نفسه موجود)، في حين أن بعض القضايا التي تصدق ضرورة لا تعرف إلا امبيريقيا (مثل التركيب الكيميائي لمادة ما). الزعم الأخير يبدو غريبا. ألم يكن من الممكن أن يكون للماء بنية تختلف عن يد2 أ؟ يوافق كربكي وبتنام على أنه بمقدرنا أن نعثر على سائل رطب لا لون له يملأ البحار، ويمكن استخدامه في عمل القهوة، لكن بنيته تختلف عن يد2 أ. غير أن مثل هذا السائل لن يكون ماء، لأن كلمة «ماء» تحصل على دلالتها من استخدامها في تسمية السائل الذي نجده فعلا حولنا، والذي هو يد2 أ. وبطبيعة الحال لنا أن نسمي السائل الآخر ماء لو أننا عثرنا عليه، لكن ذلك يستلزم أن يكون لكلمة «ماء» معنى يختلف عن معناها الراهن، لأنها حصلت على معناها بطريقة مختلفة، أي عبر علاقتها بسائل مختلف. وبالمناسبة، فإن هذا المذهب الذي يقر أن الماء هو أساسا يد2 أ، أي أن الماء لا يكون هو ما هو إلا إذا كانت له هذه البنية، يوضح النزعة الجوهرانية التي أحياها في الآونة الأخيرة كربكي وبتنام فضلا عن آخرين، وهي أكثر اتساقا مع العقلانية منها مع الامبيريقية، رغم أن اكتشافنا أن ماهية الماء هي يد2 أ يركن أساسا إلى الملاحظة: حقيقة أن للأشياء جواهر أصلا حقيقة لا تخبرنا بها الملاحظة.

وأخيرا، قد تشير النزعة العقلانية، مثلها مثل الامبيريقية، إما إلى الأصل النفسي أو التبرير الفلسفي لمعارفنا؛ أي أنها قد تقر أننا نحصل بالفعل على بعض أو كل معارفنا في مجال بعينه من العقل، وقد تقتصر على إقرار أن القيام بذلك وحده الذي يكفل شرعية زعمنا بالمعرفة. مرة أخرى، كما في حال الامبيريقية، فإننا نقترب من *الطبائعية، لكن ربما كانت العقلانية أكثر انشغالا بالأسئلة الوراثية. حين يتعلق الأمر بالتبرير، تكون النزعة العقلانية معنية عادة (كما في حالة أفلاطون وإلى حد أقل أرسطو) بالتمييز بين المعرفة الحقيقية أو المناسبة ودرجات أقل من الإدراك المعرفي من قبيل الاعتقاد، غير المستقر والذي لا يعول عليه.

حين تقابل النزعة العقلانية بالمشاعر أو العاطفة الحسية، خصوصا في حال خصوم مدرسة «*الحس الأخلاقي» الذين ظهروا في القرن الثامن عشر، حيث تسمى غالبا بالحدسية، تتخذ هذه النزعة صورة مذهب بأخلاقي يزعم أن لدينا أحداسا قبلية بالحقائق الأخلاقية. يختلف أنصار الحدسية الأخلاقية بخصوص مدى ارتباط مثل هذه الأحداس في منظومة عقلية، فبعضهم يقول بارتباطها وبعض يقول بكونها منعزلة.

في الحالة الأخيرة ثمة استخدام للاستنتاج

العقلي، وفي حين لا ينكر أحد إمكان اشتقاق نتائج أخلاقية منطقيا من مقدمات تشتمل على مقدمات أخلاقية، فإن نصير العقلانية، متحديا أحد شكول *الأغلوطة الطبائعية، يزعم إمكان اشتقاقها أحيانا من مقدمات غير ـ أخلاقية. تبدو الأحداس الأخلاقية المعنية في مثل هذه الحالة ناشئة عن العقل، وتعتبر على نحو مناسب منتمية لنزعة العقلانية.

يمكن للنزعة العقلانية أن تقيم تعارضا بين العقل والسلطة، خصوصا الوحي الديني، وقد استخدم المصطلح بهذا المعنى، خصوصا منذ نهاية القرن الثامن عشر، ولكن ليس في الفلسفة عادة.

أي.ر.ل.

*الإنسية.

G. Ryle, "Epistemology", in J.O. Urmson (ed.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (London, 1960.

يبين كيف أن النزعة العقلانية والامبيريقية يحجب الواحد منهما الآخر.

S.P. Stich (ed.), *Innate Ideas* (Berkekey, Calif., 1975).

يتضمن نقاشات لتشومسكي فضلا عن أفكار أسبق عهدا.

L.A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists* (London, 1897).

مختارات من منظري الحس الأخلاقي وخصومهم الحدسيين.

* **المعقولية**. نظير أضعف *للصدق يعول على مصداقية الزعم عبر دعم تبريري يمكن لمصدر مناسب (بشري أو أداتي أو منهجي) أن يوفره. هكذا، إذا اعتبرنا مصادر المعلومات مرتبة وفق موثوقيتها، فإن معقولية الزعم إنما تحدد من قبل أفضل سلطة تتحدث باسم تلك المصادر. وفق ذلك ترتهن معقولية القضية بوضعها التجريبي لا بمحتواها الخاص في علاقتها ببدائلها. في هذا الخصوص تختلف المعقولية بشكل حاسم عن *الاحتمال. وضع معقولية وصل من القضايا (خلافا لوضع احتمالها) هو وضع أقلها معقولية: المعقولية سلسلة قوتها تعادل قوة أضعف حلقاتها.

ن.ر.

George Polya, *Patterns of Plausible Inference* (Princeton, NJ, 1954).

Nicholas Rescher, *Plausible Reasoning* (Amsterdam, 1976).

* **العكسية، السببية**. تقر إمكان أن تلحق العلة أثرها زمنيا. في حالة العمليات الفيزيقية والأفعال الإنسانية نفترض بشكل طبيعي أن مسار السببية يبدأ بالمبكر ثم اللاحق. مباراة كرة القدم سبب نتيجتها النهائية؛ سوف يكون من المنافي للعقل أن نعتقد أن النتيجة سببت المباراة التي سبقتها. من جهة أخرى، أحيانا يفترض الناس أن الصلاة أو أية طقوس دينية أكثر علانية قد تؤثر سببيا على ما سبق أن أثر سببيا في زمن أسبق. أرسطو يجادل كثيرا دفاعا عن أسلوب آخر في السببية العكسية، أو التيلولولوجية (الغائية)، مستخدما أمثلة من القبيل التالي: غاية (الصحة مثلا) بوصفها سببا لنشاط قصدي (التمارين البدنية مثلا)، النتاج الطبيعي النامي (لشجرة البلوط مثلا) بوصفه سببا للعمليات التي تتوج فيها (جوزة البلوط). ثمة نقاش شامل لهذه المسألة في مقالي مايكل دمت 'Can an Effect Precede its Cause?', 'Bringing about the Past' اللذين نشرا في *Truth and Other Enigmas* (London, 1978).

جي.د.ج.إي.

*السببية؛ الغائي، التفسير.

* **المعكوس**. في المنطق التقليدي، معكوس القضية ينتج عن سلب حديها وإبدال ترتيبهما. هكذا يكون عكس «كل الأرانب تقتات على الأعشاب» («كل أ هو ب») هو «كل ما لا يقتات على العشب ليس أرنبا» («كل ما ليس ب ليس أ»). الاستدلال من قضية على معكوسها سليم نسبة إلى الصيغتين «كل أ هو ب» و«بعض أ ليس ب» اللتين يعتبرهما المنطق التقليدي؛ وهو ليس سليما نسبة إلى الصيغتين «لا أ هو ب» و«بعض أ هو ب». في *المنطق الحديث المعكوس علاقة تقوم بين القضايا الشرطية التي تتخذ الصياغة «إذا س ف ص» و «إذا ليس ص ف ليس س».

سي.و.

*المنطق التقليدي.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), ch. 4.

* **العكس الشرطي**. (يعرف أيضا «بالمعكوس»). قاعدة في المنطق التقلدي نستنبط وفقها «إذا ليس ص فليس س» من «إذا س ف ص». في حين يقر كثيرون إمكان قبولها أحيانا، فإنهم يشكون في أمرها كثيرا (دمان: «فكرة مهجورة»). من ضمن الحالات الصعبة: ثمة كعك، إذا كنت تريد؛ ومثال بارير: «إذا كان الله موجودا، فاذهب إلى الكنيسة». العكس الشرطي هو المناظر في المنطق الحملي لبرهان *مودس تولنز، وللمعكوس في المنطق التقليدي (حيث نستنبط من الجملة جملة موضوعها نقيض المحمول الأصلي).

جي.جي.م.

V.H. Dudman, "Parsing "If-Sentences", *Analysis* (1984).

* **الانعكاسية.** *العلاقة الانعكاسية علاقة ثنائية (أي ذات حدين) تقوم بين كل شيء ونفسه (رمزيا تكون R انعكاسية إذا وفقط إذا Rxx(x)). قد تفهم كلمة «انعكاسي» بطريقة تنسب إلى ما يتحدث عنه المرء (نطاق الخطاب)؛ مثال ذلك، نسبة إلى نطاق الحيوانات، تعد كل من العلاقتين نفس العمر وليس أكبر من انعكاسية. نستطيع أيضا التمييز بين «الانعكاسية القوية» (حيث تقوم العلاقة بين كل شيء ونفس) و«الانعكاسية الضعيفة» (تقوم بين كل شيء ونفسه إذا كانت تقوم بينه وبين أي شيء آخر). «لاانعكاسية» تعني أن العلاقة لا تقوم بين أي شيء ونفسه. «غير انعكاسية» قد تعني «ليست انعكاسية» أو «ليست انعكاسية وليست لاانعكاسية».

سي.أي.ك.

W. Hodfges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

* **العلاقات.** طرق يمكن أن تكون وفقها الأشياء بعضها لبعض (مثال، بعض الأشياء أكبر سنا من بعض آخر)، أو لأنفسها (مثال، كل شيء متماه مع نفسه).

إذا كان شيء ما س يتعلق بالعلاقة ع مع أي شيء ص، فقط إذا كان ص يتعلق بالعلاقة نفسها مع س، فإن ع تماثلية. هكذا تعتبر «بنفس عمر» تماثلية؛ إذا كان س بنفس عمر ص، فإن ص بنفس عمر ص. ثمة علاقات أخرى لاتماثلية؛ ليس بمقدور بد أن يكون أثقل من ثيلونيوس إذا كان ثيلونيوس أثقل من بد. إذا كان س أكبر من ص، وص أكبر من ل، فإن س أكبر من ل. مثل هذه العلاقات متعدية. بالمقابل، فإن الأبوية لامتعدية؛ أبو أبيك ليس أبا لك. العلاقات التي لا تقوم إلا بين الأشياء المتمايزة عدديا لاانعكاسية،. ولكن ليست كل العلاقات لاانعكاسية؛ فكل شيء بنفس عمر نفسه.

يعامل المناطقة الخصائص العلائقية واللاعلائقية بوصفها فئات. تماهي الخصائص اللاعلائقية بفئات ذات أشياء مفردة؛ مثلا «أحمر» فئة تشتمل على أشياء من قبيل حبات الطماطم الناضجة، قطرات من دم طازج، إلخ. العلاقات ثنائية الأطراف (مثال «الزوج») فئات أزواج مرتبة (مثال < 2،1 > . < 4،2 >، . . . الخ). العلاقات ثلاثية الأطراف، مثلا «بين» فئات من الثلاثيات المرتبة؛ وهكذا. ترتهن هوية العلاقة وفق هذا الفهم بعضوية الفئة التي تماهى معها. صدق الزعم العلائقي يرتهن بما إذا كانت الأشياء التي يقر أنها متعلقة تنتمي إلى أزواج (ثلاثيات، إلخ.) مرتبة في الفئة المعنية.

قد تبدو العلاقات أنواعا خاصا من الأشياء التي يمكن أن تربط بأشياء أخرى، لكنها متمايزة عدديا ومستقلة أنطولوجيا عن الأشياء التي تربط بينها. ولكن يلزم عن هذا، وفق برهان اشتهر به ف.ه. برادلي، أن 3 ليست تاليا لـ 2 إلا إذا كانت هناك، فضلا عن «تال»، علاقة أخرى ـ «رابط» مثلا ـ تربط الأعداد بـ «تال»، وعلاقة ثالثة تربط «رابط» بـ «تال»، وهكذا. يتجنب فريجه هذا الضرب من المتراجعة باعتبار العلاقات أشياء جزئية ناقصة بنيويا لاتستطيع أن توجد دون أطراف تكملها. وفق هذا، لا تتطلب العلاقات علاقات إضافية لتربطها بأطرافها، تماما كما أن طوب البناء لا يتطلب طوبا إضافيا ليربطه بأشكاله. العلاقات ليست أشياء يمكن أن توجد بنفسها إلى أن يربطها شيء بأطرافها.

ثمة حل بديل في كتاب فتجنشتين *Tractatus* يبعد العلاقات عن رتب الأشياء الأساسية؛ ترتبط الأشياء الأساسية معا دون روابط مثل حلقات السلسلة، والحقائق التي يبدو أنها تتضمن علاقات بين أشياء ليست أساسية ترد إلى تسلسلات أشياء أساسية شبيهة بالسلاسل.

جي.ب.ب.

B.H. Bradley, *Appearance and Reality*, 2nd edn. (Oxford, 1930), 27ff.

Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1981), 173-9.

Benson Mates, *Elementary Logic* (New York, 1965), 32ff.

Luwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London, 1961).

* **العلاقات الداخلية والخارجية.** تمييز مهم نسبة إلى براهين المثاليين وخصومهم في بداية القرن. إذا كان شيء ما س تقوم العلاقة ع بينه وبين شيء آخر ص، ولم تكن هويته ولا طبيعته متوقفة على قيام هذه العلاقة، فإن س يتعلق خارجيا بـ ص. إذا لم يكن بمقدور س أن يظل الشيء نفسه، أو يظل شيئا من النوع نفسه، دون أن تقوم العلاقة ع بينه وبين ص، فإن العلاقة داخلية. تتوقع أن تكون هناك علاقات من النوعين. على اعتبار أنه لا عدد يمكن أن يتماهى مع 2 ما لم يكن أكبر من 1، فإن 2 تتعلق داخليا بـ 1. ولكن يفترض أن نسختك من «دليل أكسفورد» سوف تظل الشيء المفرد نفسه من النوع نفسه حتى لو لم تقتنيها، وحتى لو كانت ملقاة على الأرض عوضا أن تكون على مكتبك. إذا كان ذلك، فإنها تتعلق خارجيا بك وبمكتبك.

غير أن ف.ه. برادلي ومثاليين آخرين حاولوا تبيان إما أنه ليست هناك علاقات إطلاقا، أو أنه محتم على كل العلاقات أن تكون داخلية. مثل بارمنيدس وزينون قبله، يعتقد أولئك الفلاسفة أنه لو لم تكن هناك علاقات لاشيء يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، أقرب أو أبعد، أكبر سنا أو أصغر سنا، أو مختلفا بأي طريقة أخرى عن أي شيء آخر، ولأصبح الكون كلا غير متمايز إطلاقا. ولكن بحسبان أن كل شيء يتعلق (زمانيا أو مكانيا مثلا) بكل شيء آخر، إذا كانت كل العلاقات داخلية، سوف ترتهن هوية كل شيء وطبيعتة بعلاقته بكل شيء آخر. لقد أثير هذا المأزق لدعم مزاعم كليانية متطرفة. محاولات برتراند رسل وج.إي. مور وأتباعهما لفهم العلاقات بحيث تتنكب المذاهب الكليانية المنتجة على هذا النحو كانت محاولات حاسمة في تطور *الفلسفة التحليلية البريطانية.

جي.ب.ب.

*المثالية.

Peter Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytical Philosophy* (Oxford, 1992), 54ff., 184,225ff.,281, 327.

G.E. Moore, "External and Internal Relations", in *Philosophical Studies* (Paterson, NJ, 1959).

*** العلاقات، طبيعة.** أصبحت طبيعة *العلاقات مسألة ميتافيزيقية مهمة أول مرة في الفلسفة الحديثة عند ليبنتز. لقد اعتبر موضعة العلاقة R التي تربط بين الفردين a,b إشكاليا. يستحيل أن يوجد الرابط في أحدهما، وإلا لما قام بالربط بينهما، كما يستحيل أن يكون في فراغ ما بينهما. كانت مثل هذه التأملات في العلاقات أحد المصادر الرئيسة لنظريته المتافيزيقية المونادية في *المونادات الخالية من النوافذ. ذلك أنه توجب عليه تأويل «تتعلق a بالعلاقة R بـ b» على اعتبار أنها تعزو محمولا منفصلا لكل من a وb. «آدم هو أبو قابيل» تعني إذن أن آدم يختص بخاصية بعينها (كونه أبا للشخص كذا) كما يختص قابيل بخاصية بعينها (كونه ابنا للأب كذا). هكذا يحتاز هذان الفردان على خصائص تعكس بطريقة ما كلا منهما دون أن توحد بينهما فعلا إلا بطريقة «مثالية» أو «مفهومية». تثار إشكالية مشابهة إلى حد في ما يتعلق بموضع العلاقات في سياق تحديد الأسس العقلانية لبعض أشكال الأحدية المتيافيزيقية (أو *المثالية المطلقة) التي لا تعترف إلا بموضع نهائي واحد للحمل. بحسبان أنه يستحيل أن تكون العلاقات في أي من الأطراف المتعلقة على نحو منفصل، يبدو أنه محتم أن تكون حقيقة خاصية للكل الذي تشكله الأطراف معا، بحيث إذا تعلق كل شيء في العالم بكل شيء آخر، فإن العلاقات بينها، وفق برهان واضح، ترتد إلى خصائص جشتالتية يختص بها الكل الشامل التي تنتمي إليه، أي الكون، الواحد، أو المطلق.

هذا التصور للأهمية المتيافيزيقية لنظريات العلاقات هو تصور برتراند رسل (خصوصا في The *Priciples of Mathematics*)، ولا ريب أنه يلقي بعض الضوء على مونادية ليبنتز والأحدية البرادلية، رغم أن رسل لم يفيهما حقهما. ذلك أن ميتافيزيقا رسل التعددية، التي تقصر قليلا عن بلوغ تعددية المونادية المتطرفة، تصبح قابلة لأن يدافع عنها بمجرد أن نلحظ أن قضايا الصورة العلائقية "Rab" يستحيل ولا حاجة بها إلى أن ترد إلى قضايا(مفردة) تتخذ شكل الموضوع ـ المحمول ("Fa" أو "Fa . Fb"). أيضا طور وليام جيمس تصورا في العلاقات (أكثر خصبا فينومينولوجيا) من تصور رسل، صمم على نحو مشابه لمقاومة إغراء الأحدية. هوسرل، وايتهد، وهارتشورن شخصيات مهمة في هذا السياق أيضا.

تقترب على نحو وثيق بهذه المناظرات مسألة خارجية وداخلية العلاقات. يقال عن العلاقة بين طرفين (أو أكثر) إنها «داخلية» إذا كان قيامها إما يحتم ما يسمى «بطبائع» هذه الأطراف أو كان محتما من قبلها؛ خلافا لذلك، فإنها خارجية. (أفضل وسيلة لفهم طبائعها هو أن نفهمها على أنها هي ما هي ضمن حدودها). يزعم رسل أن كل العلاقات خارجية؛ أشياع المثالية المطلقة، إذا كانوا يناصرون العلاقات أصلا، يميلون إلى إقرار أنها داخلية كلها. آخرون يقرون علاقات من النوعين، وبعض آخر (مثال هارتشورن) يرون أن أهم العلاقات الثنائية داخلية في طرف، خارجية في الآخر.

عادة ما يتعقد النقاش بسبب الخلط بين نوعين مختلفين من العلاقات الداخلية المزعومة. أحيانا تكون العلاقات الداخلية ما يصفها هيوم بأنها ترتهن كلية بمقارنة بين أفكار، في حين أن العلاقات الخارجية هي تلك التي قد تختلف رغم بقاء الأفكار على حالها (*Treatise*, I, iii. 1-2). ثمة تصنيف مشابه للعلاقات أكثر حداثة (يعزى إلى ماينونج وآخرين) يقسمها إلى علاقات مثالية يلزم قيامها ما «يشبهه» كل طرف (الكليات أحدية الموضع الذي تعد مثلا عليه) داخل حدوده الخاصة (تباين اللون مثلا) والعلاقات الواقعية التي لا تحدد بحقائق تتعلق بما «يشبهه» كل طرف حين يعتبر بذاته (عادة ما يفهم التجاور المكاني والزماني، والسببية،

على هذا النحو). (يعنى هذا التصنيف بالعلاقات القائمة بين جزئيات؛ قد توصف العلاقات بين *الكليات في حال التجريد من التمثيل العيني بأنها مثالية بمعنى متعلق على نحو بيّن). غير أننا نخطئ حين نؤول ما يقره الأحديون حين يقولون إن كل العلاقات داخلية على أنه يعني أنها مثالية بهذا المعنى؛ هذا يصدق على المونادية عوضا عن الأحدية. إنهم يعنون في الواقع أن قيامها يتوقف على انتماء أطرافها معا ضمن كلٍ تقوم خاصيته بتعديل خاصية كل منهما (ولا يعنون أنّها تقوم بفضل خاصية كل طرف يمكن اكتشافها بشكل منفصل). باختصار، عندهم العلاقة تحدد خصائص الأطراف بقدر ما هي محددة من قبلها.

حقيقة أن المنطق الصوري الحديث يتناول القضايا العلائقية على ظاهرها، خلافا للمنطق الأرسطي والمدرسي، أعمت الناس عن حقيقة وجود إشكاليات ميتفافيزيقية حقيقية ترتبط بالعلاقات وتعد أساسية للتعامل مع ما يصفه وليام جيمس بأنه «الإشكالية الأكثر مركزية في كل الإشكاليات الفلسفية»، إشكالية الواحد والمتعدد.

ت.ل.س.س.

*العلاقات الداخلية والخارجية.

F.H. Bradley, *Appearance and Reality* (1897), 2nd. Edn. (Oxford, 1930), chs. 2-3, app. William James, *A Pluralistic Universe* (New York, 1909).

B. Russell, *The Principles of Mathematics* (1903), 2nd. Edn. (London, 1937), ch.26.

Philosophical *Essays* (London, 1910), ch.6.

T.L.S. Sprigge, *The Vidication of Absolute Idealism* (Edinburgh, 1983), ch.5.

*** التعلق، منطق.** نسق منطقي تتعلق فيه المقدمات والنتيجة بعضهما ببعض. نشأ عن مقالة لوليام أكرمان، "Begrundung einer strengen Implikation" في *Journal of Symbolic Logic* (1956)، طور فيها نظرية صورية في الاستلزام المنطقي خالية من *مفارقات الاستلزام المادي (التي تجنبها سي. أي. لويس في حسابه *للاستلزام المحكم) ومفارقات الاستلزام المحكم (التي سلم بها سي.آي. لويس). مفاد فكرته استلزام يحتاز فيه المقدم على «رابط منطقي» بالتالي. قام أندرسون وبنلاب بتغيير هذا، فطرحا تفسيرين «للرابط المنطقي» أو «التعلق»: أحدهما هو «المشاركة في المتغير»، الذي يعني على المستوى القضوي المشاركة في المحتوى (في التضمن السليم، يتوجب على المقدمات والنتيجة أن تشتركا في متغير)؛ الآخر هو الارتهان؛ إذا كان التضمن سليما ثمة سبيل لاشتقاق النتيجة من المقدمات دون القيام بأية ألاعيب، أي بحيث تستخدم المقدمات فعلا في الحصول على النتيجة. باستيفاء هذا المعيار، يبعد منطق التعلق نفسه عن المنطق التقليدي، الذي يستلزم فيه التناقض أية قضية مهما كانت (بحيث لا مدعاة لاشتراك المقدمات والنتجية في متغير) وأية قضية صادقة منطقية قابلة لأن تشتق من أية قضية (ومن ثم فإنها لا «تستخدم» في اشتقاق النتيجة).

بعد مرور خمسة وثلاثين عاما على ولادته، أصبح منطق التعلق منطقا مقبولا. ما لم يقبل هو أن يكون، كما قصد منه، المنطق الصحيح الذي يتوجب أن يحل بديلا عن المنطق التقليدي. إنه جزء من مجموعة عظيمة من الأنساق المنطقية ـ التقليدية، المقامية، الحدسية، الطولية، الفرع ـ بنيوية، وهكذا ـ يفيد كل منها من كونه يفصّل في أمره في سياق سائره. أنساق منطق التعلق أساسا هي التي تنكر الإضعاف أو التخفيف في صورته التقليدية التامة، كونه مصدرا لعوز التعلق. (يقر الإضعاف أنه إذا لزمت قضية عن أخرى، فإنها تلزم أيضا عن وصلها بأية قضية أخرى). المنطق الخطي يقوم بذلك أيضا، كما يرفض التقليص أيضا (الاستخدام المتكرر لفرض يمكن الاستعاضة عنه باستخدام مفرد)، حيث يؤكد لمقاصد بناءة الحاجة لتتبع استخدام الفروض؛ إنها تعيد تقديم عوز التعلق عبر ما يسمى بالروابط الأسّية أو المقامية.

لمنطق التعلق نظريات إثبات استنباطية أكسوماتية، طبيعية، وسلسلية (أو «تتابعية»)؛ علم دلالة جبري وعلم دلالة عوالم ممكنة؛ وقد استخدم أساسا لعلم الحساب ونظرية الفئات. يتوجب تمييزها عن أنساق المنطق شبه المتسقة أو dialethic، التي تقبل تناقضات حقيقية. فكرة التعلق تلزمنا ببساطة بألا ننشر الافتراضات المتناقضة بحيث ترغمنا على التفاهة ـ كما في النظريات الكلاسيكية ـ وذلك بسبب نبذها لفكرة استلزام التناقض لكل شيء. نتيجة لهذا النبذ، تنكر هذه الأنساق أيضا فصل الاستلزام المادي (أو القياس الفصلي)، حيث تؤسس العزل السليم على القضية الشرطية (أو الاستلزام المنطقي) المتعلقة.

س.ل.ر.

J.M. Dunn, "Relevance Logic and Entailment", in D. Gabbary and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, iii (Dordrecht, 1986).

S. Readm, *Relevance Logic* (Oxford, 1988).

*** العلامة والرمز.** تمييز أول من تقصاه بهذا التعبير سي.س. بيرس. العلامة مقولة عامة جدا وتشتمل على المؤشرات الطبيعية للأشياء. البقع علامة على الحصبة،

والسحب علامة على المطر القادم. علامة الوضع أو الحدث قد تكون مؤشرا، دليلا، تجليا، بشيرا، أثرا (وهذا ما يسميه بيرس فيما يبدو «بالدال»)، أو معلمة ترتبط على نحو منظومي به، بحيث يمكن استخدامها للاستدلال على حضوره. في تلك الحالة، أن تعتبر شيئا ما علامة على آخر أن تستخدمه للاستدلال على حضور هذا الشيء الآخر. هذا هو استخدام العلامات الطبيعية. وبالطبع نستطيع استحداث علامات أو مؤشرات؛ في ابتكار شعارات النبالة والتحقق من الأنساب، تحدد الشعارات هوية الشخص التي يرتديها، وصورة الرجل الذي يحمل مجرفة على الطريق تشير إلى أعمال جارية فيه، وصورة الفاصوليا على العلبة يشير إلى الفاصوليا بها. وفق رؤية بيرس، تعد العلامات الأخيرة أيقونات، كونها تتشابه طبيعيا مع ما تصوره. الأيقونات علامات تحقق مقاصدها بفضل اشتراكها في خصائص مع ما هي علامة عليه. غير أن معظم مثل هذه العلامات إنما تعمل وفق *العرف، وهي تتطلب عملية استقراء العرف لتعلم تأويلها.

ربما افترض بيرس أن الرمز علامة مصنعة. إنه يعرف الرمز بأنه «علامة شكلت بوصفها علامة لمجرد أو أساسا لحقيقة كونها استخدمت وفهمت بوصفها كذلك» (Collected Papers, ii, 307). غير أنه سرعان ما نكتشف أن هذا تعريف غير مناسب. مع الرموز ندخل مجالا يختلف عن مجال العلامة، إذ إن دور الرمز لا يتعين في الربط بين حضور الشيء الذي يدل عليه، فليس ثمة ارتباط منظومي من هذا القبيل. اللوحة الشخصية ليست دليلا على وجود الجالس في مكان قريب، بل تمثيل له. لا يستخدم الرمز مؤشرا على حضور شيء آخر، بل بدلا عن شيء آخر، لاستحضاره في الذهن، لتحديده بوصفه موضوعا (أو بالطبع لإثارة مشاعر واستجابات يفترض أنها مناسبة لذلك الشيء الآخر، كما عندما يكون العلم رمزا للدولة). لا ريب أننا إذا اعتبرنا الكلمات رموزا، لا جدوى من اعتبارها أنواعا من المؤشرات أو العلامات لما تمثله. وجود كلمة «زرافة» على الصفحة لا علاقة له بوجود زرفات هناك. ليس الرمز شيئا يستخدم علامة لأشياء، وفق طبيعة العلامات سالفة الذكر.

تقر الرؤية البديلة أن الكلمات والرموز إنما توظف بوصفها علامات، ولكنها علامات على أوضاع منتجها لا أوضاع العالم الذي تشير إليه. هكذا اعتبر لوك الكلمات علامات خارجية، بالمعنى الإشاري، لأفكار في عقل منتجها. ولكن ليس بمقدور هذا إلا أن يكون جزءا من النظرية الشاملة، إذ إن إكمال القصة يتطلب توضيح كيفية توظيف الأفكار كرموز أو علامات لما نخلص إلى الحديث عنه. إن بيرس نفسه اقتيد إلى الاقتراح الارتجاعي أنه فضلا عن العلامة وموضعها نحتاج إلى المصادرة على «علامة أكثر تطورا» أو مؤول في عقل مستخدمها. تشكل إشكالية الكيفية التي تمثل وفقها مثل هذه الأشياء إشكالية يستعاض بها عن إشكالية الكيفية التي تمثل وفقها الألفاظ. ثمة رؤية أحدث مفادها أنها قد تكون علامات على معتقدات أو نوايا الشخص، ولكن السؤال يثار عن كيف يكون بمقدور حضور المعتقد أو أي وضع قضوي آخر أن يكمن في حضور مغلف بقدرة تمثيلية.

س.و.ب.

*التمثيل؛

الدلالة، علم؛ الدلالة.

C.S. Peirce, *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1932-5).

*** العلم، تاريخ فلسفة.** حرفيو اليونان القديمة، بمن فيهم من بحارة، فلاحين، معماريين، تجار، حدادين، بنائي سفن، أطباء، ومؤرخين، كانوا على ألفة بتنويعة هائلة من المواد، الخطط، الحيوانات، البشر، والحوادث. لقد قاموا بحفر الأنفاق، ووجدوا سبلا للنقل وتخزين السلع العرضة للفساد، كما كان بمقدورهم تشخيص وتسكين المعاناة الجسدية والذهنية. سافروا عبر الحدود الدولية واستوعبوا أفكارا وأساليب أجنبية. تبين الاكتشافات الأثرية الكم الهائل من المعارف الذي احتازوا عليه، بخصوص خصائص المعادن، مركباتها وأخلاطها على سبيل المثال، كما تبين إلى حد كانوا مهرة في استخدام تلك المعارف. ثمة قدر ضخم من المعلومات تعينت في العادات، الصناعات، والفهم المشترك لعصرهم.

معظم اليونانيين سلم بهذه الوفرة، ولكن لا نستطيع إقرار أن كلهم قد أعجبوا بها. بعض المفكرين الأوائل، الذين راموا شيئا أكثر عمقا، أعادوا فحص عمل المعرفة دون خوض في التفاصيل ولكن بقدر أكبر من الوضوح والإحكام. لقد كانوا فلاسفة لأنهم فضلوا الكلمات على الأشياء، التأمل على الخبرة، المبادئ على القواعد البسيطة المرشدة، ولم يأبهوا بتعارض أفكارهم مع المواريث والظواهر الأكثر وضوحا. كانوا أيضا مصلحين دينيين واجتماعيين؛ لقد استخفوا بالعادات والمعتقدات الرائجة، سخروا كثيرا من آلهة التراث وأحلوا بدلا منها كائنات متوحشة (مثال إله

اكسينوفانس، الذي كان كلي العلم والقدرة، لكن الحنان أعوزه). كانوا أيضا علماء من نوع ما. لم يكونوا دوجماطيقيين، بل دافعوا عن آرائهم، وقد بقيت بعض أفكارهم إلى يومنا هذا.

هكذا زعم بارمنيدس أن العالم واحد، وأنه لا مكان للتغير والتفريع، وأن حيوات البشر التي تشتمل على الاثنين مجرد وهم. يركن الإثبات (الذي عرضه على أنه موحى من قبل آلهة) إلى ثلاثة افتراضات زعم أنها بدهية: أن *الوجود كائن *(estin)*، واللاوجود ليس بكائن *(ouk estin)*، والعدم أكثر أساسية من الوجود. بعد ذلك يسير البرهان على النحو التالي. إذا وجد التغير والاختلاف، سوف يوجد انتقال من الوجود إلى اللاوجود (فهو البديل الوحيد)؛ اللاوجود ليس بكائن، ولذا فإن التغير والاختلاف ليسا بكائنين. لدينا هنا مثال مبكر على *برهان الخلف ـ نوع من الاستدلال يبسط مجال الحقائق المبرهنة ويفصلها عن الحدس. المقدمة، *estin*، أول قانون صريح للحفاظ ـ إنه يقر الحفاظ على الوجود. حين يستخدم في صياغة مفادها أنه من العدم لا ينتج إلا عدم، فإنه يقترح قوانين حفاظ أكثر خصوصية من قبيل الحفاظ على المادة (أنتوين لافوازيه) أو الحفاظ على الطاقة (روبرت فون ماير، الذي استهل مقالة حاسمة بهذا المبدأ). اطراد الوجود بقي في شكل فكرة أنه محتم على القوانين الأساسية أن تكون مستقلة عن المكان، الزمان، والظروف. يقول أينشتين، حيث يكاد يكرر ما كان قاله بارمنيدس، «التميز بين الماضي والحاضر والمستقبل عندنا نحن الفيزيائيين لا معنى له سوى أنه وهم، رغم أنه وهم متشبث».

ثمة طائفة ثالثة من الطوائف التي أثرت في العلم الغربي وفلسفته تشكلت من العلماء المبكرين أنفسهم. لقد اختلفوا عن الفلاسفة بتفضيل الأشياء المحددة وعن الحرفيين بانحيازهم النظري. باستثناء أطباء من أمثال ألكميون كروتون، الذي كتب كتابا طبيا تدريسيا، والذي ربما عاش في بداية القرن الخامس ق.م.، لم يحترفوا إلا في عهد السفسطائيين. بحلول منتصف القرن الخامس ق.م. أصبحت علوم الحساب، الهندسة، الفلك، وعلم التناغم تتحسس طريقها إلى أن تكون مواضيع تدرس (Plato, *Protagoras* 318d0f). كانوا أيضا مركز نشاط فكري واهتمام شعبي؛ حتى ارستوفانز سخر من الرياضيين. الجدل بين العلماء والفلاسفة والحرفيين الذين دافعوا عن مشروعهم كتابة، فضلا عن الجدل بين المدارس العلمية والفلسفية والعملية، هما اللذان شكلا نوعا من فلسفة العلم المبكرة، وإن لم تكن متجانسة ولا موثقة دائما بشكل كامل.

لنا إذن أن نخمن أن الانتقال من الهندسة و*نظرية العدد اللتين يمكن التدليل على قضاياهما، الواحدة تلو الأخرى، عبر ترتيبات بيّنة بداهة (عدّ بالحصى والرسوم)، إلى أنساق من الإقرارات المؤسسة على مبادئ وإثباتات، قد صوحب بجدل نشط ـ غير أنه يصعب تحديد المراحل والأفراد. في كثير من الحقول كانت الافتراضات «العلمية» مختلطة كثيرا بأفكار سحرية ودينية. أزعج هذا المؤرخين، الذين رغبوا في وصف الماضي تماما كما كان دون تشريف ما اعتبروه هراءا خرافيا. لكنه لم يزعج مؤلف *On the Sacred Disease*، الذي سخر من طب المعابد واعتبر الصحة والمرض ظاهرة طبيعية صرفة، أو مؤلف *On Ancient Medecine*، الذي نبذ الفلسفة لكونها تنأى أكثر مما يجب عن الممارسة الطبية. مقالات جالين عن طبيعة العلم توضح الجدل بين الامبيريقيين والمنظّرين في القرن الثاني ب.م.

في مقابل هذه النزاعات المحلية، حاول أفلاطون تشييد فلسفة تجمع الامتياز المنهجي بالدين وعلم السياسة المنظم. قدم له العلماء المبرزون يد العون. لقد بدأ أفلاطون بالخصائص المقدسة للحكم، التنبؤ، والحكمة (*Laws* 892b2 ff.)، وصادر على وجوب أن تكون *قوانين الكون نفسها بسيطة ولازمنية. التواترات الملاحظة عنده لا تكشف النقاب عن قوانين أساسية. إنها ترتهن بالمادة، القابلة للتغير. حتى الحقائق الفلكية التي تحصل على أقوى دعم لا تبقى إلى الأبد (*Republic* 530a8 ff.). إيجاد مبادئ حركة الكواكب مثلا يستوجب تطوير نماذج رياضية «وأن نطرح ظواهر السماوات جانبا» (*Republic* 530a7 ff). الغريب أن هذه الفقرة قد سخر منها العلماء الذين جعلهم وعيهم بالاضطرابات التي تخفي «الحالة الصرفة» (الترجاف، آثار الإحتكاك الجزري، الإنحراف الجوي، فشل الأجهزة، الأخطاء الذاتية، إلخ. في حالة حركة الكواكب) غالبا ما يبدأون بنظريات ولم يعتبروا الملاحظات إلا لاحقا. إنها نظرية تعلمنا ماهية الملاحظات ودلالتها، فيما يقول أينشتين. الاكتشافات المهمة (استقرار النظام الكوكبي، تفاصيل الحركة البراونية، خاصية الضوء الجسيمية، *علاقات اللاتيقن) لم تتحقق إلا بالعمل وفق ذلك.

لم يكن هذا هو الإجراء الذي فضّله أرسطو. لقد أخذ الخبرة على علاتها، وحاول التوفيق بين الملاحظات، الفهم المشترك، والفكر المجرد. كان أول فيلسوف منظومي للعلم في الغرب. أثار الكثير من

القضايا التي تشكل هذا الحقل اليوم كما اقترح حلولا تظل مؤثرة. لقد وصف كيف تصبح الحقائق مفاهيم، ثم مبادئ (Analytica poteriora 99b35 ff.) وكيف تنتج الإدراكات الحسية عن الأشياء (De anim 418a4 ff., 424a17 ff.). عنده هذه عمليات طبيعية تضمن اتساق نسقه. البنية الاستنباطية التي اقترحها *للتفسيرات سهلت عرض، لا اكتشاف، المعرفة: لم تكن لديه نظرية صريحة في البحث، غير أنه ترك لنا أمثلة بينت ما قام به.

إننا نبدأ «بالظواهر». قد تكون هذه ملاحظات، آراء رائجة، معتقدات تقليدية، علاقات مفهومية، أو آراء مفكرين مبكرين. لقد استخدم أرسطو فرقا خاصة لجمعها؛ وأسس متحفا تاريخيا ومكتبة خرائط ووثائق، ووضع أسس كل تواريخ الفلسفة اليونانية، الرياضيات، علم الفلك، الطب، وأشكال الحكومة. بعد ذلك قام بتحليل الظواهر في حقل مفرد؛ لقد استقرأ وتخلص من التناقضات، وبقي قريبا من الملاحظات في حال كون الحقل امبيريقيا، ومن الاستخدام اللغوي حين يكون مجردا. مفهومه للمكان مثلا يحافظ على فكرة أن المكان حافظة للأنواع، ولكن بمعنى «الوجود في» المتحرر من *المفارقات. وأخيرا، صاغ تعاريف لتلخيص ما حصل عليه ـ نظرية عامة في التغير والتفاعل، الإمكانات المفهومية تناقش مثلا في كتابه *Metaphysics* ونظرية في الرياضيات تفسر كيف تعمل المفاهيم الرياضية في عالمه الكيفي إلى حد كبير بوصفها إطارا. أيضا بدأ أرسطو وطور إلى حد لا يستهان به دراسة الظواهر الاجتماعية والبيولوجية والنفسية. «لم يسبق أحد دارون في المشاركة بإسهام أعظم في فهمنا للعالم الحي سوى أرسطو»، فيما يقول إي. ماير، عالم البيولوجيا الحديث.

قوّض ظهور العلم الحديث أجزاء مهمة من المشروع الأرسطي. إنه عملية معقدة لم تفهم تماما بعد. بعض المؤرخين والفلاسفة المبكرين وصفوها بطريقة بسيطة ومحابية. لم يكن هذا مفاجئا، فالمشاركون أنفسهم قاموا بتضليلهم.

هكذا أقر نيوتن أن القوانين الطبيعية يمكن أن تتجلى عبر جمع «الظواهر» (التي كانت عنده إما اكتشافات تجريبية مفردة أو تواترات ملاحظة مثل قوانين كبلر)، استخلاص نتائج، تعميمها «عبر الاستقراء»، وفحص الناتج بمقارنتها بالمزيد من الحقائق. لقد اعتقد أن الجاذبية، قانون الحركة، وخصائص الضوء الأساسية اكتشفت وأثبتت بهذه الطريقة على وجه الضبط. أضاف أن القوانين المعروفة قد تفسر عبر «فروض» و فترح تنويعة من النماذج لفهم خصائص الضوء والمادة.

يقترح هذا التصور هرمية تبدأ من الملاحظات، الأدوات، التعميمات ذات المستوى الأدنى، والنظريات، وتنتهي بعلوم بأسرها ومخططات نظرية شاملة. الراهن أن مثل هذه الهرمية شكلت لوقت طويل خلفية النقاشات المتعلقة بدعم ومترتبات القوة التفسيرية (الردية) ودلالة الإقرارات العلمية. لقد استخدم هذا المخطط من قبل علماء من أمثال هرش وويل، وفلاسفة من أمثال مل، كارناب، همبل، ارنست نيجل، بوبر، واستقرائيين واستنباطيين على حد السواء، فحشدوا كل فرج وجدوها في «الشاهد»، «الظروف الابتدائية»، «الفروض المساعدة»، «المقاربات»، «قواعد المطابقة»، و«عبارات «ما ظل كل شيء على حاله». بطريقة صورية صرفة احتفظوا باتساق المعرفة «في المقام الأول» والتواصل مع ما يحدث «في مقام أدنى».

تصنيف كانت للعلم النيوتوني، محاولة *الامبيريقيين المنطقيين «إعادة تشكيل» أو «تحليل» العلم عبر ترجمته إلى لغة منظمة، وفكرة *نهج علمي موحد يتركز في الفيزياء عمقت الشعور بالتكثيف. تم حجب التصدعات الباقية عبر التمييز، بعد هرشل، بين سياق الاكتشاف وسياق التبرير: اكتشاف قوانين، حقائق، ونظريات جديدة قد يكون عملية لاعقلانية على نحو غريب ـ غير أن تكريس ما كشف وعرضه إنما يخضع لقواعد صارمة وعقلانية. إن هذه القصة المتجانسة على نحو لافت تفككت على نحو تدريجي بسبب سلسلة من التطورات في فلسفة وعلم اجتماع وتاريخ العلم فضلا عن العلوم الطبيعية والاجتماعية نفسها.

سبق للإشكاليات أن واجهت نيوتن. حين ناقش اشتقاق قانونه في الجاذبية، سلّم بأن القوانين ليست صحيحة تماما، لكنه قرر تجاهل «تلك الأخطاء البسيطة قليلة الشأن» (*Principia*, tr. Andrew Motte, 1729, p. 401)، ما يعني أن المقدمات الامبيريقية حالات مثالية. وفق هذا جادل دوهيم بأن كل التقريرات التجريبية والقوانين الأدنى مستوى حالات مثالية وأن النظريات المناظرة لا تصف شيئا إطلاقا، في حين بيّن كارترايت أن مثل هذه النظريات دائما تقريبا باطلة.

أيضا طرح نيوتن تثمينات مختلفة لظواهر مختلفة. حين واجه حقائق ناقضت رؤاه (في الضوء) أعلن أنه سبق لنتائجه أن حسمت الأمر. مجددا أنكر في الممارسة ما سلم به في الفلسفة، أن اختيار المعطيات يتضمن

أحكاما شخصية. أبحاث أحدث (بكرنج، جاليسون، ردوك، وآخرون) أضافت أن الحقائق العلمية إنما تشكل عبر الجدل والتسوية، أنها تتصلب بالبعد عن الأصل، أنها تستحدث عوضا عن أن تقرأ من الطبيعة، وأن الأنشطة التي تنتجها و/أو تميزها عن المركب، نسبة إلى النظرية، ثقافات مكتفية بذاتها نسبيا. حتى القوانين والنظريات التي تنتمي إلى المجال نفسه قد تنقسم إلى مجالات منفصلة وفق معايير منفصلة. ثمة تصدعات كثيرة في الهرمية المزعومة من الحقيقة إلى النظرية.

في الوقت نفسه تبنى المؤرخون وعلماء الاجتماع منظورا جديدا في مراكز القوى، المؤسسات، والجماعات الاجتماعية، حيث أشاروا إلى أن العلماء غالبا ما يعولون على الرعاية ويختارون مشاكلهم ومناهجهم وفق ذلك؛ لقد تساءلوا عن الكيفية التي يتسنى بها لأجهزة من قبيل المقراب، مضخة الهواء، أو تجارب نقط الزيت التي قام بها ميليكان أن تفضي إلى نتائج وتغير الرؤى قبل أن تفهم نظريا؛ لقد اقتفوا العلاقات المتغيرة بين الفلاسفة (الذين قاموا بتعريف الواقع)، الرياضيين (الذين رتبوا الحوادث فيها)، والحرفيين (الذين احتازوا على مهارة دون فهم). على مستوى أكثر نظرية تقصوا دور الحدود غير المتعلقة مباشرة بالملاحظة ووصفوا كيف أن حتى أفعال الإدراك الحسي البسيطة (مثال رؤية ذبابة) تنقسم تدريجيا إلى عمليات (انتشار الضوء المادي، استجابة العين والدماغ الفسيولوجية، الظواهر «الذهنية») يشكل تساوقها المتبادل مشكلة.

لقد استبين أن دور الخبرة أكثر تركيبا مما افترض الامبيريقيون بمن فيهم أعضاء *حلقة فينا. الفهم المشترك وعلوم من قبيل البيولوجيا، علم الأرصاد، الجيولوجيا، الطب، توفر شواهد كثيرة على التواترات والاستثناءات. الطبيعة هي ما يحدث دائما، أو دائما تقريبا، فيما يقول أرسطو (*De partibus animalium* 663b27 ff.). هكذا اتضح أن الاعتقاد في قوانين لا تخرق الذي ألهم جاليليو، ديكارت، وأتباعهما، وأنتج تطورات نظرية مهمة وأصبح مكونا حاسما في الفيزياء الحديثة، لا يعوزه الأساس الخبراتي فحسب، بل يتعارض مع الخبرة في مجالات كثيرة. لقد عمل هذا على تعميق الهوة بين الفهم المشترك، المعرفة الكيفية، وصرح العلم الحديث المتصاعد تدريجيا.

بدأ الصرح في الانهيار في القرن العشرين. *الرياضيات، التي بدا أنها العلم الأكثر أمنا وتأسيسا، انقسمت إلى مدارس بفلسفات مختلفة وشروط متنوعة للنتائج المقبولة. جادل المناطقة بأن الرياضيات جزء من المنطق ومن ثم فإنها لا تقل عنه وضوحا ولا إقناعا. الحدسيون أولوا الرياضيات على أنها مشروع بشري واستنتجوا مثلا أن بعض مبرهنات كانتور ومناهجه ليست مقبولة. في محاولة لإنقاذها وإنقاذ أجزاء أخرى من الرياضيات الكلاسيكية، قام هلبرت ومعاونوه بصورنة الإثباتات المتعلقة وفحص البنى الناتجة بطريقة تستوفي المعيار الحدساني. غير أن هذا البرنامج فشل حين أثبت جودل أن فكرة الرياضيات بوصفها نسقا شاملا متسقا على نحو يمكن البرهنة عليه يعوزها الاتساق. بالتأسي بأينشتين، طور ريكنباخ، جرنباوم، ومايكل فريدمان فلسفات جديدة في *المكان، و*الزمان و*التدليل، في حين فتحت ميكانيكا الكم فجوة بين المكان والمادة وأغلقت الفجوة التقليدية بين الملاحظ والواقع بطرق ظلت تزعج العلماء وتربك الفلاسفة. أفصح فتجنشتين وكواين عن الفكر التمنوي المتضمن الامبيريقية المنطقية؛ أعاد البيولوجيون والكيميائيون والمؤرخون وعلماء الاجتماع بمساعدة الفلاسفة توكيد استقلالية كانت لديهم في القرن التاسع عشر، في حين بلغ «التاريخ الجديد» مستويات من الصحة لم يكن بالمقدور تخيلها من قبل. محاطا بأنقاض ما كان نماذج مكرسة للمعرفة، اقترح كون عام 1962 تصورا جديدا ومزعجا لمعظم الفلاسفة في التغير الاجتماعي. مثل أرسطو، أكد كون الطابع التعاوني للعلم ودور الحقائق والمفاهيم والإجراءات المتفق عليها. غير أنه أكد أيضا أن التغير («التقدم» وفق الرؤى الفلسفية الأقدم عهدا) قد يقطع كل العلاقات المنطقية مع الماضي. بتبني هذه الرؤية لا يتسنى للمرء افتراض أن العلم يراكم الحقائق، أو أنه بمقدور النظريات أن ترد، بالمقاربة، إلى أخلافها الأكثر دقة وشمولية.

كتاب كون *The Structure of Scientific Revolution* كان آخر محاولة أساسية لإخضاع ممارسة مركبة للفكر المجرد. لقد تعارض مع مكونات مهمة في *العقلانية. بعد عام 1962 حاول الفلاسفة إما تعزيز تلك المكونات أو تبيان أنها لم تعد في خطر، أو قاموا بطرح قواعد أقل إلزاما، أو ركزوا على إشكاليات ظهر أن كون لم يعن بها. المقاربات الأقدم ظلت تفضي إلى نتائج مهمة (مثال: إعادة تشكيل أكنشتياين البيزية لمناظرات القرن التاسع عشر الخاصة بالضوء والمادة، التي بدا أنها تستدعي تصورا أقل انتظاماً). النزاع بين *الواقعية و*الامبيريقية الذي تغير بحلول ميكانيكا الكم وأصبح أكثر حدة بسبب تدخلات ج. ماكسويل، رتشارد بويد،

ارنان مكملن، بتنام، فان فراسن، كارترايت، وآخرين، مفعم بالحيوية أكثر من أي وقت مضى. قبل كون رام بعض الكتاب الحصول على نماذج معرفية للمعرفية العلمية تكون طبائعية - إنهم لا يميزون بين *قوانين الفكر المنطقية والامبيريقية - ومؤسسة فحسب على أنماط عقلانية جزئيا للتكيف. آخرون أكدوا التفاصيل واعترضوا على التعميمات المبتسرة. لقد ثمّن أولئك البحاث ما قام به كون، لكنهم اعتقدوا أن نهجه يظل مجرداً أكثر مما يجب. لقد قاموا بدراسة حوادث مفردة، وأجروا المقابلات، وغزوا المختبرات، وتحدوا العلماء، وقاموا بفحص تقنياتهم، صورهم، مفاهيمهم، وتقصوا ما يكون غالبا خصومات مبهرجة بين الفروع المعرفية والمدراس والجماعات البحثية الفردية. باختصار، لم تعد الإشكالية تتعين في الإفصاح عن «العلم» الواحدي بل في كيف نتعامل مع المجموعة المبعثرة من الجهود التي حلت بدلا منه.

ثمة موضوع غالبا ما يتم تجاهله أو التعامل معه بطريقة دوجماطيقية يتعلق بسلطة العلم. هل العلم أفضل نمط للمعرفة نحتاز عليه، أم أنه النمط الأكثر تأثيرا فحسب؟ إن هذه الطريقة في طرح السؤال قد عفّ عنها الزمن. ليس العلم شيئا واحدا بل متعددا؛ إنه ليس مغلقا بل مفتوحا لمناهج جديدة. الاعتراضات على الجدة والبدائل إنما تأتي من مجموعات فردية ذات اهتمامات مصلحية مشتركة، لا من العلم ككل. لذا يمكن فهم المشاكل وحلها بجمع أجزاء قطع من العلم مع آراء وإجراءات «لاعلمية». المعمار والتقنية وأعمال *الذكاء الاصطناعي، علوم الإدارة، البيئة، الصحة العامة، وتطور المجتمع أمثلة على ذلك. الموضوعات النظرية الصرفة أفادت من هذا الغزو الخارجي. بالمقدور حتى النجاح بالبقاء كلية خارج «العلم». لقد نجحت ثقافات لاعلمية كثيرة في دعم أفرادها ماديا وروحيا. صحيح أنهم واجهوا صعوبات - ولكن كذا شأن حضارتنا الغربية المؤسسة على العلم. النزاع القديم بين الممارسة والنظرية والنزاع المتعلق بين المقارات «العلمية» و«اللاعلمية» قد يبقى في التطبيق، أو في بعض الشعارات الأثرية؛ غير أنه فقد الكثير من أهميته الفلسفية.

ب.ك.ف.

ثمة نقاش للجوانب والمدارس المتعددة في العلم القديم، صحبة أدبيات كثيرة، في كتب ومقالات ج.إي.ر. كتاب:

Ernan McMullin, *The Inference that Makes Science* (Milwaukee, 1992).

تصور موجز يشتمل على الفترة الوسيطة.

بخصوص السبل المتغيرة في التعامل مع الممارسةالعلمية انظر:

A. Pickering (ed.), *Science as a Practice and Culture* (Chcago, 1992).

يصف كتاب:

I. Haching, *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983)

الخلط المفيد في الفكر مابعد الكوني، الذي أسهم فيه الكاتب نفسه إسهاما مهما.

* **العلم، إشكاليات فلسفة.** يمكن تقسيم فلسفة العلم إلى حقلين واسعين: ابستمولوجيا العلم وميتافيزيقا العلم. يناقش الأول تبرير وموضوعية المعرفة العلمية، في حين يناقش الثاني جوانب مربكة من الواقع الذي يكشفه العلم.

تتداخل المسائل المتعلقة بابستمولوجيا العلم مع مسائل المعرفة بوجه عام. إشكالية الاستقراء مسألة مركزية. *الاستقراء عملية تفضي من ملاحظات حالات مفردة إلى نتائج كلية من قبيل «تسقط كل الأجسام بتسارع ثابت». تتعين الإشكالية في أن مثل هذه البراهين ليست سليمة منطقيا. صدق القضايا المفردة لا يضمن صدق النتيجة الكلية. كون كل الأجسام التي سبقت ملاحظتها حتى الآن تسقط بتسارع ثابت لا يضمن كل الأجسام المستقبلية سوف تسلك على النحو نفسه.

من ضمن الحلول الرائجة لإشكالية الاستقراء حل يعزى إلى كارل بوبر. عنده لا يركن العلم إلى الاستقراء أصلا. عوضا عن ذلك فإنه يطرح فروضا بروح تخمينية، ثم يحاول دحضها. يجادل بوبر بأنه طالما كانت مثل هذ ه الفروض قابلة للدحض عبر ملاحظات ممكنة، فإن موضوعية العلم مضمونة.

يحتج نقاد «دحضية» بوبر بأنها لا تطرح تصورا لحقنا في الاعتقاد في صدق النظريات العلمية، عوضا عن بطلانها، وتخفق من ثم في حل إشكالية الاستقراء. ثمة حل بديل لإشكالية الاستقراء تطرحه النظرية *البيزية في التدليل. يجادل البيزيون بأن معتقداتنا تأتي في درجات، وأن درجات الاعتقاد، حين يكون عقلانيا، تمتثل لحساب الاحتمال. بعد ذلك يجادلون بأن مبرهنة بيز تستلزم استراتيجية عقلانية لتحديد درجات اعتقادنا وفق شواهد جديدة. تستلزم هذه الاستراتيجية، في علاقتها مع إشكالية الاستقراء، أن درجة اعتقادنا في النظرية العلمية يجب أن تزيد بالملاحظات التي تكون

محتملة حال افتراض النظرية، وغير محتمل حال عدم افتراضها.

ثمة إشكالية مركزية أخرى في ابستمولوجيا العلم تتعين في إمكان معرفة ما لا يقبل الملاحظة، مثال الفيروسات والإلكترونات. ينكر أشياع الأداتية إمكان قبول النظريات العلمية المتعلقة بما لا يمكن ملاحظته بوصفها أوصافا صحيحة لعالم لا يمكن ملاحظته. عوضا عن ذلك، فإنه يرون أن مثل هذه النظريات تعد في أفضل الأحوال أدوات مفيدة لإنتاج تنبؤات ملاحظية. يعارضهم في هذا أنصار الرؤية الواقعية التي تقر أنه بمقدور العلم أن يكتشف، بل إنه يكشتف في الواقع حقائق عما هو غير قابل للملاحظة.

يدافع بعض أنصار الأداتية عن رؤيتهم بالركون إلى عدم تحددية النظرية من قبل المعطيات. وفق هذا الزعم، أية مجموعة من المعطيات الملاحظية سوف تتسق دوما مع عدد من النظريات المتنافية في ما لا يمكن ملاحظته، ومن ثم فإنها لا تلزمنا باختيار أية نظرية مفردة. يمكن لهذا الزعم أن يبرر بدوره بالركون إلى «مبدأ دوهيم ـ كواين»، الذي يقر أننا نستطيع دائما الحفاظ على أية قضية نظرية في وجه ما يبدو شواهد مخالفة، وذلك عبر القيام بتعديلات خاصة بالفروض المساعدة التي تتضمنها النظرية بوجه عام. ثمة سبيل بديلة لتقويض النظرية من قبل الملاحظات يتعين في إقرار أننا نستطيع، حال وجود نظرية ناجحة تستوعب المعطيات الملاحظة، «تشكيل» نظرية بديلة تفسر ذات الحقائق الملاحظة.

يركن مذهب *الأداتية إلى تمييز بين ما هو قابل للملاحظة وما ليس كذلك. غير أن هذا التمييز يثير بعض المشاكل. يجادل بعض فلاسفة العلم، خصوصا ت.س. كون وبول فيرابند، بأن الملاحظة «مشحونة نظريا»، ما يعني أن نظرياتنا القبلية تؤثر في هوية الملاحظات التي نقوم بها وفي المغزى الذي نعوزه إليها. من هذا يستنجون أن النظريات العلمية المختلفة غالبا ما تكون «غير قابلة للقياس بالوحدات نفسها»، بمعنى أنه ليست هناك مجموعة من الأحكام الملاحظية المحايدة نظريا يمكن توظيفها في التخيّر بينها. يلزم عن هذا، عند كون وفيرابند، أنه لا سبيل للحصول على حقيقة علمية موضوعية حتى على مستوى ما يمكن ملاحظته، ناهيك عما لا يمكن ملاحظته. يجادل كون بأن تاريخ العلم يعرض تلاحقا في «البرادايمات»، مجموعة من الافترضات والأمثلة النموذجية تتحكم في سبل حل العلماء للمشاكل وفهمهم للمعطيات، لا تنبذ إلا في «الثورات العلمية» التي تحدث بين الفينة والأخرى، حين ينتقل العلماء من معتقد نظري إلى آخر.

لا يقبل كل ابستمولوجيي العلم *نسبانية كون وفيرابند الابستمولوجية. يقر معظمهم أنه حتى لو كان الخط الفاصل بين ما يمكن ملاحظته وما لا يمكن ملاحظته ليس دقيقا ولا ثابتا، يظل بمقدور الأحكام الملاحظية أن توفر اختبارا محايدا للتنبؤات النظرية. آخرون يرون أنه، بالرغم من أن النظريات ليست محددة بمعنى أن عددا منها يتسق دوما مع أية مجموعة معطاة من البيانات، لا يلزم عن ذلك أننا لا نستطيع أن نختار عقلانيا بين مثل هذه النظريات، فقد تحصل بعض منها على دعم من تلك البيانات يفوق ما تحصل عليه غيرها.

غير أن هناك برهانا أقوى ضد الرؤية الواقعية التي تقر أن *النظريات أوصاف صحيحة لواقع مفارق. إنه ماضي مثل تلك النظريات البائس. كثير من النظريات العلمية الماضوية، بدءا من الفلك البطلمي وانتهاء بنظرية الفيلجستون في الاحتراق، استبين أنه باطل. لذا يبدو أنه يتوجب علينا أن نستنتج، باستخدام «مابعد استقراء تشاؤمي»، أنه بحسبان أن النظريات العلمية الماضوية كانت باطلة، سوف يكون وضع النظريات الراهنة والمستقبلية مماثلا.

ردا على هذا، يمكن الجدل بأنه حتى النظريات الماضوية الباطلة تشتمل على عنصر كبير من الحقيقة، ومن ثم يمكن توقع النظريات الراهنة والمستقبلية أن تكون مقاربة للحقيقة. فضلا عن ذلك، يكتشف بعض الفلاسفة نمطا من التقارب، ويجادلون بأن النظريات العلمية المتلاحقة تقترب رويدا رويدا من الحقيقة. غير أن هذه الرؤى تفترض مفهوم «التشابه مع الحقيقة»، أو *الرجحانية. لقد استبين أنه من الصعب على نحو مفاجئ طرح معنى واضح لهذا المفهوم. أقدم محاولة لتحديد هذا المفهوم، وهي تعزى إلى بوبر وآخرين، اتضح أنها ليست متسقة، ولا يستبان ما إذا كان بالمقدور طرح توضيح مرض.

في الثمانينيات تبنى عدد من الفلاسفة نهجا طبائعيا في ابستمولوجيا العلم. عوضا عن روم تحديد *قبلي للنهج العلمي، بحثوا في تاريخ العلم وبعض الحقول *البعدية الأخرى لتبيان أي الاستراتيجيات المنهجية وسائل ناجعة فعلا في تحقيق الأهداف العلمية. يمكن الجمع بين هذا النهج الطبائعي والرؤية الواقعية التي تقر أن هدف التنظير العلمي هو الكشف عن الحقيقة. غير أنه في ضوء البراهين سالفة الذكر، ينكر معظم أنصار الابستمولوجيا الطبائعية في العلم الحقيقة

بوصفها هدفا معقولا للعلم، ويتقصون عوضا عن ذلك استراتيجيات لتحقيق أهداف من قبيل البساطة، النجاح التنبئي، و*الخصب المشجع.

نلتفت الآن إلى ميتافيزيقا العلم. ثمة مسألة مركزية تتعلق بتحليل *السببية. يقر ديفيد هيوم أن السببية، بوصفها علاقة موضوعية، مجرد ارتباط ثابت: حدث يسبب آخر فقط إذا كانت حوادث النوع الأول ترتبط على نحو ثابت بحوادث من النوع الثاني. غير أن هذا التحليل يثير عددا من المشاكل. أولا هناك مسألة التمييز بين *قوانين الطبيعة السببية الأصيلة والارتباطات الثابتة العارضة: كون الشيء برغي على مكتبي قد يرتبط على نحو ثابت بكونه مصنوعا من النحاس، رغم أن لا يستلزم أنه مصنوع من النحاس لأنه على مكتبي. ثانيا، هناك إشكالية اتجاه السببية؛ كيف نفرق بين العلل ومعلولاتها، بحسبان أن وجود ارتباط ثابت بين النوع س من الحوادث والنوع ص من الحوادث يستلزم مباشرة قيام ارتباط ثابت بين حوادث النوع ص وحوادث النوع س؟ ثالثا، هناك مسألة السببية الاحتمالية: هل يتوجب على العلل أن تحدد معلولاتها، أم يكفي أن يرتبطا معا احتماليا (في مقابل «على نحو ثابت»)؟

فضّل كثير من فلاسفة العلم في هذا القرن الحديث عن *التفسير عوضا عن السببية. وفق نموذج *القانون المستغرق الرائج، الذي طوره كارل همبل، يفسر الحدث المفرد حين يكون بالإمكان استنباط وقوعه من وقوع حوادث أخرى، بمساعدة قانون أو أكثر. لكن هذا لا يختلف كثيرا عن تصور هيوم للسببية، ولا غرو أنه يواجه المشاكل نفسها أساسا. كيف نميز بين القوانين والعوارض؟ ألا نستطيع أحيانا أن نستنبط «بشكل معكوس» من العلل إلى معلولاتها ـ كما يحدث حين نستدل على طول سارية العلم من ظلها ـ رغم أننا لا نريد القول بأن طول الظل يفسر طول السارية؟ أليست هناك حالات نستطيع فيها تفسير حدث ـ إصابة س بالسرطان ـ بحدث آخر ـ كون س يدخن ستين سيجارة يوميا ـ رغم أننا لا نستطيع استنباط الاول من الثاني، لأن الارتباط بينهما مجرد ارتباط احتمالي؟

بخصوص مسألة تمييز القوانين عن العوارض ثمة استراتيجيتان ممكنتان. تظل أولاهما مخلصة للرؤية الهيومية القائلة إن الإقرارات القانونية لا تقر سوى ارتباط ثابت، وتروم تفسير لماذا تعد بعض إقرارات الارتباط الثابت ـ القوانين ـ أكثر أهمية من غيرها ـ العوارض. أشهر نسخ هذه الاستراتيجية الهيومية يعزى إلى ف.ب. رامزي وقد أحياها ديفيد لويس، وهي تجادل بأن القوانين هي تلك التعميمات ... يمكن أن تناسب أنظمة مثالية للمعرفة؛ أو على حد تعبير رامزي، القوانين «نتيجة لتلك القضايا التي يتوجب أن نعتبرها مبادئ لو عرفنا كل شيء وقمنا بتنظيمه بأبسط طريقة ممكنة في نسق استنباطي». أبرز دعاة الاستراتيجية اللاهيومية البديلة هو د.م. آرمسترنج، وهي تنكر افتراض عدم تضمن القوانين لغير الارتباطات الثابتة، وتصادر عوضا عن ذلك على علاقة «تضرير [من الضرورة] تقوم بين أنواع الحوادث التي تربط القوانين بينها، دون أن تقوم بين الأنواع المرتبطة على نحو عارض.

بخصوص مسألة اتجاه السببية، يقتصر هيوم على إقرار أن الحدث الأقدم زمنيا ضمن الحدثين المرتبطين على نحوثابت هو العلة، والآخر هو المعلول. غير أن هناك عددا من الاعتراضات ضد استخدام اللاتماثل الزمني «أقدم/أحدث» في تحليل اللاتماثل علة/معلول بداية يبدو أننا نستطيع على أقل تقدير تصور وجود علل تتزامن مع معلولاتها، بل تعقبها. فضلا عن ذلك، يبدو أن هناك مبررات معقولة للرغبة في إجراء التحليل في الاتجاه المعاكس، واستخدام وجهة السببية في تحليل وجهة الزمان. يجادل ديفيد لويس بأن لاتماثلية السببية ناتجة عن «لاتماثلية عدم التحددية»؛ في حين أن «لاتحددية المعلولات من قبل عللها نادر الحدوث، فمن الشائع أن تكون العلل «لامحددة» من قبل عدد كبير من المعلولات المستقلة، يكفي كل منها للعلة المتقدمة زمنيا. يركن آخرون إلى لاتماثلية احتمالية متعلقة لتفسير اللاتماثلية السببية، مشيرين إلى أن العلل المختلفة لأي معلول مشترك عادة ما تكون مستقلة احتمالية عن بعضها البعض، في حين أن المعلولات المختلفة للعلة المشتركة غالبا ما تكون مرتبطة احتماليا.

ظهور *ميكانيكا الكم، خصوصا الدحض التجريبي لعدم التساوي الذي قام به بل، أقنع معظم فلاسفة العلم ببطلان *الحتمية. وفق هذا، راموا تطوير نماذج للسببية لا تقوم فيها العلل إلا بترجيح معلولاتها، عوضا عن تحتيمها. تأثر أقدم هذه النماذج، «الاستقراء الإحصائي»، بتصور كارل همبل للتفسير، وهو يتطلب أن تهب العلل لمعلولاتها احتمالا عاليا. ولكن في حين يسبب التدخين السرطان على نحو لا يستهان به، فإنه لا يجعله محتملا بدرجة عالية. لذا اقتصرت نماذج أحدث على اشتراط أن تزيد العلل احتمال معلولاتها حتى من نسبة قليلة إلى نسبة أعلى قليلا. يتوجب حماية نماذج السببية الاحتمالية من إمكان أن تكون حالات الربط

الاحتمالية بين الحوادث زائفة عوضا عن أن تكون سببية على نحو أصيل، كالربط بين هبوط البارومتر وهطول المطر اللاحق. يظل السؤال قائما ما إذا كانت حالات الربط من هذا القبيل قابلة لأن تستثنى عبر وسائل احتمالية صرفة، أو ما إذا كانت هناك حاجة لطرح معايير غير احتمالية.

لمفهوم *الاحتمال أهمية فلسفية تستقل عن ارتباطه بالسببية. ثمة عدد من السبل المختلفة لتأويل حساب الاحتمال الرياضي. نظريات الاحتمال الذاتية، التي تطورت عن نظرية جي.م. ماكي في الاحتمال، تعتبر الاحتمال درجات ذاتية للاعتقاد. هذا هو التأويل الذي يفترضه منظّرو التدليل البيزيين. غير أن معظم فلاسفة الاحتمال يرون أننا نحتاج إلى تأويل موضوعي للاحتمال فضلا عن هذا التأويل الذاتي. وفق نظرية التكرار التي يقول بها رتشارد فون مسز، احتمال أي نمط معطى من النتائج هو نهاية التكرار النسبي الذي يحدث به في سلاسل أطول وأطول تسحب من «فئة مرجعية» لامتناهية ما. تتعين إحدى الصعوبات التي تواجه نظرية التكرار في أنها سوف تعزو احتمالا مختلفا لنتيجة حالة ـ فردية حين تعتبر تلك الحالة عنصرا في فئات مرجعية مختلفة. للحول دون ذلك، يقترح كارل بوبر اعتبار الاحتمالات *نزوعات لتشكيلات تجريبية محددة، بمعنى أن تكرارات الفئات المرجعية الناتجة عن إعادة التشكيلات التجريبية وحدها التي تعد احتمالات أصيلة. ثمة نسخ متأخرة من نظرية النزوعات تتخلص من الركون إلى فئات لامرجعية لامتناهية، وتقتصر على اعتبار الاحتمال جانبا كميا لتشكيلات فردية، تشهد عليها تكرارات في إعادات تلك التشكيلات، ولكن لا سبيل لتعريفها عبر تلك التكرارات.

يرتبط التأويل الفلسفي للاحتمال الموضوعي بفهمنا لميكانيكا الكم المحدثة. غير أن تأويل هذه الميكانيكا يظل إشكالية مفتوحة في *فلسفة الفيزياء. تقر ميكانيكا الكم في ظاهرها أنه حين تقاس أنساق مادية، تكتسب فجأة قيما محددة من المعلمات الملاحظة لم تكن تحتازها. تحدد النظرية إمكانات قيم مختلفة من هذا القبيل، لكنها لا تستطيع التنبؤ بيقين أيها سوف يلاحظ. تقر استجابة أينشتين أنه محتم على ميكانيكا الكم أن تكون غير تامة لهذا السبب، وأن النظرية المستقبلية سوف تحدد «المتغيرات المخبأة» التي تحدد النتائج الملاحظة. غير أن إمكان نظرية مثل هذه المتغيرات المخبأة قد تم التشكيك فيه مؤخرا: لقد بين جون بل أن مثل هذه النظرية سوف تستلزم تنبؤات تختلف عن تنبؤات نظرية الكم، كما أن التجارب قد دحضت تلك التنبؤات. هكذا تظل إشكالية عزو معنى *للقياس في نظرية الكم. القياسات في نهاية المطاف عمليات مادية. على ذلك فإن ميكانيكا الكم لا تفسر لماذا تحدد القياسات قيما ملاحظة، وتقتصر على افتراض هذا. يبدو من المرجح أن الفهم المرضي للقياس في نظرية الكم محتم عليه أن ينتظر تأويلا جديدا متطرفا للنظرية.

ثمة جانب ميتافيزيقي من فلسفة العلم يتعين في مسألة *التفسير الغائي. هذه أساسا مسألة في *فلسفة البيولوجيا، فنحن نجد الأمثلة النموذجية للتفسير الغائي في الحقل البيولوجي، كما في قولنا مثلا أن اليخضور موجود في النبات كي يسهّل التمثيل الضوئي. تحتاز تفسيرات هذا القبيل على أهمية فلسفية لأنها تفسر الحالات عبر معلولاتها، ولذا يبدو أنها تسير على عكس نمط التفسير العادي للمعلولات عبر عللها. يجادل كارل همبل أن مثل هذه التفسيرات ليست سوى أنواع من تفسير القانون المستغرق تحدث فيه الحقيقة الموظفة في التفسير ـ التمثيل الضوئي ـ بعد الحقيقة التي يتم تفسيرها ـ اليخضور. غير أن هناك أمثلة مخالفة لهذا المقترح؛ كما استبين أن محاولة ضبطه باشتراط أن تكون الأشياء المتضمنة جزءا من نظام متحكم ذاتيا تثير إشكاليات. لعل أغلبية فلاسفة العلم يفضلون الآن نهجا مختلفا، مفاده أن التفسيرات الغائية في البيولوجيا شكل من التفسير السببي المقنّع، حيث هناك إشارة مستترة إلى تاريخ مفترض لاختيار طبيعي تم خلاله تفضيل الخاصية المعنية ـ اليخضور ـ لأنها تنتج النتيجة المتعلقة ـ التمثيل الضوئي. يرتاب بعض الفلاسفة فيما إذا كانت مثل هذه التفسيرات «معكوسة النظرة» جديرة بأن تسمى «غائية»، كونها لا تفسر في الواقع الحاضر بالمستقبل، بل بتواريخ ماضوية للاختيار؛ غير أن هذه المسألة مسألة اصطلاحية صرفة.

تثير العلوم الخاصة، مثل البيولوجيا، الكيمياء، الجيولوجيا، وعلم الأرصاد الجوية، قضية *الردية. يقال إن علما ما يمكن «رده» أو اختزاله إلى آخر إذا كان بالمقدور تحديد تصنيفاته عبر تصنيفات الأخير، ويمكن تفسير قوانينه بقوانين الأخير. يجادل أنصار الردية بأن العلوم تشكل هرمية يمكن فيها رد الأعلى إلى الأدنى؛ هكذا يمكن رد البيولوجيا إلى الفسيولوجيا، والفسيولوجيا إلى الكيمياء، وأخيرا رد الكيمياء إلى الفيزياء.

يمكن النظر إلى قضية الردية إما تاريخيا أو

ميتافيزيقيا. السؤال التاريخي هو ما إذا كان العلم يتطور على نحو خاص عبر رد النظريات المتأخرة إلى نظريات أقدم عهدا. السؤال الميتافيزيقي يتساءل عما إذا كانت حقول العلم المختلفة تصف واقعيات مختلفة، أم أن هناك واقعا ماديا واحدا يوصف بالتفصيل على مستويات مختلفة. رغم أنهما غالبا ما يطرحان معا، فإنهما سؤالان مختلفان. الردية التاريخية بوصفها مبدأ عاما باطلة، لأسباب متعلقة «بماوراء الاستقراء التشاؤمي» سالف الذكر؛ في حين أن هناك حالات تارخية تم فيها قيام نظريات علمية جديدة برد نظرية قديمة، ثمة حالات لا تقل عددا بينت فيها نظريات جديدة بطلان نظريات قديمة، بحيث استبعدتها عوضا عن ردها. لكن هذا لا يعني أن الردية الميتافيزيقية باطلة. حتى لو كان العلم يتقدم شطر الحقيقة الكاملة بسبل تدريجية قد تكون هناك مبررات عامة لتوقع أن تكون هذه الحقيقة، حين يتم الوصول إليها، قابلة لأن ترد إلى حقيقة فيزيائية.

من ضمن هذه البراهين الممكنة برهان ينشأ عن التفاعل السببي بين الظواهر المناقشة في العلوم الخاصة والظواهر الفيزيائية. هكذا نجد أن كل الحوادث البيولوجية والجيولوجية والأرصاد ـ جوية تحتاز على نحو لا لبس فيه على نتائج فيزيائية؛ قد يبدو أن هذا يتطلب أن تكون مكونة من مكونات فيزيائية. غير أنه من المشكوك فيه ما إذا كان هذا يكفي لإثبات ردية شاملة، في مقابل مبدأ هوية النموذج العيني الذي يقر أن كل حدث فردي خاص يتماهى مع حدث فردي فيزيائي خاص. لنا أن نقبل هوية النموذج العيني، وننكر على ذلك مماهاة أنماط خاصة بأنماط فيزيائية. إذا قمنا بهذا، سوف ننكر أيضا مبدأ الردية القائل بإمكان تفسير كل القوانين الخاصة بالقوانين الفيزيائية. عوضا عن ذلك، سوف نقر وجود قوانين خاصة على نحو متفرد، نماذج تغطي أنماط خاصة تختلف في تشكيلها الفيزيائي، ومن ثم غير قابلة لأن تفسر عبر قوانين فيزيائية وحدها.

د.ب.

*العلم، فلسفة، تاريخ؛ العلمي، النهج؛ النهج الافتراضي-الاستنباطي؛ الناموسية، الضرورة؛ الطبيعي، القانون.

I. Haching, *Representing and Intervening* (Oxford, 1983).
C. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New Yoek, 1965).
T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago, 1962).
E. Nagel, *The Structure of Science* (New York, 1961).
K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1959).
B. van Frassen, *The Scientific Image* (Oxford, 1980).

*** العلم، فلسفة اجتماع.** مصطلح عام للبحث في المسائل الأخلاقية والسياسية في ممارسة العلم. القضايا متنوعة جدا، تتراوح بين أخلاقية التجريب على الحيوانات إلى اتهام العلم بالترويج لنظرة في العالم ردية مخيبة للأمل. ثمة سؤالان عامان: ما إذا كان يتوجب على العلماء الالتزام بقانون أخلاقي (مثل القسم الهيبوقراطي)؛ وما إذا كان هناك تمييز واضح بين القيم المعرفية («العلمية الصرفة») والأخلاقية في العلم.

أي.بيل.

David Morley, *The Sensitive Scientist* (London, 1978).

*** العلم، فلسفة، النسوية.** هل يمارس العلماء من ذوي الالتزامات النسوية المميزة العلم بطريقة مختلفة؟ إذا كان ذلك كذلك، فهل يعني أن مفهومنا «الفلسفة العلم» يتوجب تعديله؟

ليس أشياع النسوية الفلاسفة الوحيدين الذين ارتابوا في تأريف [رسم حدود] العلم عن المعرفة العادية، ومن ثم في تأريف فلسفة العلم عن الابستمولوجيا بشكل أكثر عمومية. غير أنهم أسهموا على نحو مهم في الموروث الارتيابي الذي يتساءل عما إذا كانت المناهج والميثودولوجيا العلمية المتعارف عليها ناجحة في مقاربة الحقيقة والصحة كما يزعم.

عني الفلاسفة النسويون أيضا بإشكالية تكريس الميثودولوجيات، إن وجدت، التي تشكل ضمان العلم الجيد. لقد اهتموا بعدد من البدائل، منها *مادية تاريخية معدلة (نانسي هراتسوك)، *الفينومينولوجيا (دورثي إي. سمث)، وعمليات ملاحظية متفاعلة (افلن فوكس كيلر). ثمة قاسم مشترك بين هذه البدائل يتعين في رفض مبدئي لنموذج الموضوعية الذي يركن إلى العزل. الفلاسفة النسويون لا يقترحون أن النساء وحدهن القادرات على ممارسة العلم عبر استخدام مثل هذه الميثودولوجيات، فالميثودولوجيات قد ترتبط بشكل منظومي بالنوع من حيث الذكورة والأنوثة، لا من حيث الجنس.

إي.جي.ف.

*المعرفة والعلم؛ النسوية؛ النسوية، الفلسفة.

Sandra Harding, *The Science Question on Feminism* (Milton, Keynes, 1986).
Nancy Hartsock. "The Feminist Standpoint", in S. Harding and M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality* (Dordrecht, 1983).
Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock* (New York, 1983).
Dorothy E. Smith, "A Sociology for Women", in *The Everyday World as Problematic* (Milton Keynes, 1987).

Nancy Tuana (ed.), *Feminism and Science* (Bloomington, Ind., 1989).

*** العلم، الفن، والدين.** تستهدف نظريات العلم طرح تصورات في العالم لا ترتهن بأي منظور فردي للعالم أو أي نوع خاص من الملاحظين. رغم أنها في التطبيق لا تتجرد كلية من الإدراكات البشرية وأشكال الفكر الإنساني الفردية، فإن نجاحها، أو أخفاقها، إنما يرتهن بتصورها للطبيعة غير المبالية بمشاعرنا وإدراكاتنا. في المقابل، يعمل *الفن وفق رؤى في العالم يعبر عنها في شكل عيني، تكيف وفق الملكات الحسية البشرية والحساسيات الانفعالية على وجه الضبط. يحكم على الأعمال الفنية وفق نجاحها عبر الزمن في إثارة استجابات مدركين بشريين.

يشترك الدين في استهداف غاية العلم المتعلقة بطرح تصور في العالم كما هو، لا كما هو نسبة لنا. غير أنه يختلف عن العلم ويقترب من أعمال الفن في كونه يكشف النقاب عن العالم كما هو مشكل من قبل القصد، الإرادة، والشخصية، بوصفها تعبيرات عن نوايا كائن متعال. بافتراض مثل هذا الكائن، يتجنب الدين إمكان الدحض المباشر من قبل الشواهد الامبيريقية أو العلمية. حتى حقائق الشر والمعاناة تعتبر عادة من قبل المؤمن، وعلى نحو معقول من وجهة نظره، متسقة مع قصد إلهي لا نستطيع سبر غوره لكونه متعاليا. ولكن على نحو مماثل، رغم أن الدين يوفر إجابة لأسئلة معنى الكون وأصله النهائي، وهذه أسئلة لا يستطيع العلم الإجابة عنها، على الأقل حين يظل ضمن الإطار الأمبيريقي، فإن ركون الدين إلى التعالي يحرمه من أي دعم امبيريقي مباشر. إن الدين، حين يفهم على حقيقته، مؤسس على خبرات بالمعنى والقيمة التي تناط مهمة تقصيهما والتعبير عنهما بالفن لا العلم. حين يرى المؤمن الديني قيمة وشخصية مكتوبة في نسج العالم، بطريقة لا تتوقف على أمانينا ورغابنا، أتراه ينغمس في حالة إسقاط أو تفكير تمنوي؟ يتعين حين نجيب عن هذا السؤال أن نتذكر أن العلم بوصفه كذلك عاجز عن طرح إجوبة تتعلق بالعالم ككل، وأن نتفكر في صعوبة العيش كما لو أن قيمنا مجرد إسقاطات لمشاعر إنسانية فردية أو جمعية.

أي.أو. هـ.

T. Nagel, *The View from Nowhere* (New York, 1986).
A. O'Hear, "Science and Religion", *British Journal for the Philosophy of Science* (1993).

*** العلمي، المنهج.** رغم أنه يعتقد عادة أن سؤال المنهج العلمي ينقسم إلى جزئين ـ مشكلة الاكتشاف ومشكلة الاستقراء ـ يبدو من المنصف أن نقول إن الفلاسفة قد شعروا بارتياح أعمق تجاه الإشكالية الأخيرة منهم بالأولى. الراهن ثمة من جادل (مثل كارل بوبر) أنه ليس بمقدور الفلسفة أن تخبرنا بشيء مهم عن الاكتشاف، وأن الموضوع بأسره أجدر بأن يترك للمؤرخين أو علماء النفس.

لا ريب أنه يبدو أن إشكالية التبرير جاهزة لتشكيل قواعد ومعايير لتحديد أفضل أنواع العلم وإنتاجه. تقليديا، تم النقاش قبالة مثال *نسق أكسيموتي، نموذج فعال اقتدى بالهندسة اليونانية. بتجاوز معرفة الفهم المشترك، يشترك العلم مع الرياضيات في بعض العناصر الخاصة بالضرورة والكلية، رغم أن ما يميز العلم عن الفكر البحت التزامه بفهم عالم الخبرة الامبيريقية.

كيف يثبت المرء حقائق العلم؟ يجادل فرانسيس بيكون بأن المعرفة العلمية تكتسب ويدلل عليها عبر عملية *الاستقراء. ثمة جدل مستمر حول كيفية فهم هذا. لقد جادل كثيرون، لم يكن بيكون من بينهم، بأن عملية الاستقراء مجرد تعداد واحد بسيط، في حين أن ما يقوم به المرء أساسا هو عد الحالات الإيجابية في صالح فرض مفرد. غير أن هذا الاقتراح قد يخطئ لأحد سببين. أولا، إنه لا يصدق على الطريقة التي يمارس بها العلم. لا أحد يقوم بعد الحالات دون أن تكون لديه نظرية مسبقة يستلهم منها. ثانيا، بصرف النظر عن قدر ما يقوم المرء بعدّه، النتيجة تظل موضع شك، بسبب إمكان الأمثلة المخالفة القائم دوما.

بالتسليم بهذه النقطة الأخيرة، تخلص عدد من الفلاسفة من مفهوم الضرورة، حيث جادلوا بأن هدف العلم ليس تحقيق معرفة يقينية إطلاقا. في ضوء أحداس وفهم سابق، يقوم المرء باقتراح فروض يحكم عليها وفق الخبرة. بقدر ما تصمد لاختبار الزمن، يتقدم الفهم؛ ولكن بحسبان أن كل المزاعم العلمية قابلة بطبيعتها للدحض (حسب تعبير بوبر)، هناك باستمرار امكان التدليل المضاد والحاجة إلى الاستعاضة بفرض أقوى.

ثمة قدر مهم من المزاعم العلمية سببية، بمعنى أنها تخبرنا بمعنى ما لماذا تعمل الأشياء. لقد وضع نيوتن جدول الأعمال الحديث بخصوص *السبب، حيث جادل بأن أفضل الأسباب هي العلل الحقيقية. لقد أوّل هذا الزعم تأويلات متنوعة. هكذا جادل الفيلسوف الإنجليزي الامبيريقي جون هرشل بأنه يتوجب على المرء البحث دوما عن دعم مماثلي،

مؤسس على أمثلة يومية نواجهها ويسهل فهمها. الفيلسوف الإنجليزي العقلاني ويليام ويهل يجادل بأنه يتوجب على المرء موضعة أسبابه في مركز «استقراءات متآزرة»، حيث تجمع شواهد مختلفة كي تشير إلى تفسير صحيح واحد. بتعبير تحقيقي، في حين يجادل هرشل بأن إدانة المتهم تتطلب شهادة شاهد عيان، يفضل ويهل الشواهد القرينية، حيث تشير كل الأدلة إلى الطرف المذنب.

أفضى التقدم الذي شهده هذا القرن في فهم عام للأشياء كبيرة الحجم إلى تشذيب نقاشات المنهج، وكذا شأن النجاحات التي أحرزت في العلوم غير الفيزيائية. لقد بذلت جهود كبيرة في مسألة ما إذا كان هناك نهج متفرد لكل العلوم. رغم أن بيكون قد جادل بقوة ضد الغائية في العلم، ظل كثير من البيولوجيين يزعمون حاجة موضع دراستهم إلى فهم يتم عبر المقاصد أو الغايات النهائية. ليس هذا لاهوتيا ولا شيئا يتطلب أسبابا تعمل من المستقبل على الحاضر. إنه شيء يلحظ الطبيعة التكيفية التي تتميز بها الكائنات العضوية. أحدها يحتاز على استعارة المصمم - استعارة لأن عمل التنظيم العضوي يتم عبر آلية الانتخاب الطبيعي التي قال بها دارون لا عبر كائن واع - التي ترغمنا على ذلك على التفكير في الغايات التي تحققها الخصائص - عوضا عن أسبابها المادية.

رغم أن الاكتشاف قد يكون إشكاليا، ثمة باستمرار من يحاول مقاربته فلسفيا. لقد ذهب كثيرون إلى أن ما يسمى بمناهج مل تشكل بداية جيدة، إذ لدينا هنا وصفات للبحث في وجود العلل وطبيعتها. (مثال ذلك، يزعم منهج الاتفاق أنه إذا كان لدينا عدد من العلل المختلفة لإنتاج المعلول وثمة ظاهرة مشتركة واحدة، فهي العلة). غير أن مناهج مل، كما أشار ويهل، قد تكون ذات قيمة في تمييز العلل، لكنها لا تعين كثيرا في التحديد المبدئي للظواهر الجديرة بالتفسير وفي تحديد الظروف التي تفضي إلى تلك الظواهر. بكلمات أخرى، فإن أهميتها إنما تكمن في سياق الاكتشاف.

في الآونة الأخيرة، كانت هناك محاولات متجددة لمواجهة إشكالية الاكتشاف. هكذا جادل نورود رسل هانسون، وفق تبصرات *البراجماتية، أننا بحاجة إلى نوع من منطق *الاستدلال التعليلي الذي يبرز فروضا معقولة. لقد عني البعض بطبيعة قياس المماثلة بحثا عن تبصرات، في حين لجأ آخرون إلى قدرة الحواسيب التي طورت بحثا عن تلميحات في منطق الاكتشاف ونهجه. ولكن رغم الوصول إلى معلومات كثيرة عن طبيعة الاستدلال البشري الإبداعي، يبدو أنه من المنصف أن نقر أننا لم ننجز الكثير في سياق البحث عن قواعد للمنهج. ربما تكون هناك أشياء لا تفضي إلى التحليل الفلسفي، وأن النتيجة التي خلص إليها بوبر أقرب إلى الواقعية منها إلى اليأس. وربما يكون التمييز نفسه قد أسيء فهمه، وأن ذات فعل الإبداع العلمي - كما يزعم مختلف المؤرخين وعلماء الاجتماع - لا يتحقق إلا ضمن ثقافة بعينها وقبالة خلفية معتقد قار. لذا، ليس ثمة زعم محايد ابستمولوجيا ولا اكتشاف إلا عقب إقرار بعض الالتزامات.

م.ر.

*الميثودولوجيا؛ العلموية.

L. Losee, *The History of the Philosophy of Science* (Oxford, 1972).

K. Popper, *The Logic of Discovery*, Engl. Tr. (London, 1959).

*** العلموية.** مصطلح أسيء استخدامه. لذا قد لا يكون هناك تحديد بسيط مفرد لأشياع العلموية. في الفلسفة، الالتزام بواحد أو أكثر من التالي يجعل المرء عرضة لتهمة العلموية:

1. العلوم أكثر أهمية من الفنون لفهم العالم الذي نعيش فيه، أو أنها كل ما نحتاجه لفهمه.

2. النهج العلمي وحده المقبول فكريا. لذا إذا أردنا للفنون أن تكون جزءا من المعرفة البشرية يتوجب عليها تبنيه.

3. الإشكاليات الفلسفية إشكاليات علمية ولا يتوجب التعامل معها إلا على هذا النحو.

التهمة المبررة بالعلموية تركن عادة إلى مفهوم مقيد في العلوم وإلى مفهوم تفاؤلي في الفنون كما سبق ممارستها. لا أحد يناصر العلموية؛ إنها تكتشف فحسب في أعمال الآخرين. من ضمن من يتهم بها نذكر، ب.م. و ب.س. تشرشلاند، و.ف. كواين، و*الوضعية المنطقية.

ب.جي.ب.ن.

T. Sorell, *Scienticism* (London, 1991).

*** التعلم.** اكتساب شكل من المعرفة أو القدرة عبر استخدام الخبرة. لا تتضمن كل تعديلات السلوك الناجمة عن الخبرة تعلما، رغم أن النظريات السلوكية في التعلم تنزع إلى افتراض خلاف ذلك. لا يتضح أن تغيير السلوك الناجم عن التكيف يتضمن تعلما ضرورة؛ هذا يسري أيضا على الظاهرة البيولوجية الخاصة «بالدمغ»، حيث يحدد شيء حدث خلال حياة الكائن

الحي شكلا لاحقا من السلوك. يشترط حدوث التعلم استخدام الخبرة بطريقة ما، بحيث يكون الناتج معرفة أو مرتهنا بمعرفة بمعنى حقيقي. من جهة أخرى، لا ضرورة في أن يتضمن التعلم عمليات ذهنية من قبيل العمليات المتضمنة في الاستدلال، رغم أن الاستدلال قد ينتج معرفة جديدة، وإذا اشتمل على خبرة فقد يكون عملية تعلم. يمكن أن نجادل بأن التعلم نفسه يفترض معرفة بطريقة ما، وهذا يثير إشكاليات *للابستمولوجيا الوراثية.

د.و.هـ.

D.W. Hamlyn, *Perception, Learning and the Self* (London, 1983).

* **التعلم، مفارقة.** يقر هيجل أن كل ما نتعلم يشكل جزءا من ثروة لا متناهية من المعرفة، الأفكار، الخ.، متضمنة في أنا غير قابل للقسمة إطلاقا. إذا كنا لا نتذكر ما تم تعلمه فإننا لا نحتاز عليه، لكنه فينا. إنه محفوظ فينا رغم عدم وجوده. إن هذا المذهب في التعلم قد يعد مفارقة.

ثمة مرشحات أخريات لأن تكون مفارقات في التعلم نجدها عند أفلاطون تنشأ عن براهين تزعم إثبات أن أشياء بعينها غير قابلة لأن تتعلم لأنه يتوجب معرفتها قبل حدوث عملية التعلم.

جي.سي.

G.W.F. Hegel *Phlosophie de Subjectiven Geistes*, tr. M.J. Pery as *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, ii (Dordrech, 1978), sect. 403.

* **التعليم والتلقين.** التلقين هو تعليم ما يعرف أنه باطل بوصفه صادقا، أو بشكل أوسع، تعليم ما يعتقد أنه صادق بطريقة تحول دون البحث النقدي من جانب المتلقي.

هكذا يكون المدرسون في وضع غريب حين يقومون بالتلقين، إذ إن تلاميذهم ليسوا عادة في وضع يمكنهم من الحكم على صدق ما يدرسون أو معقوليته. في حين ينصح أفلاطون في *Republic* الأوصياء بتدريس الناس «*كذبة شريفة» كي يقبلوا وضعهم في العالم، قليل من الفلاسفة يقومون في الواقع بتدريس أشياء يعتقدون أنها باطلة أو لا أساس لها. رغم أن غير المؤمنين غالبا ما يتهمون المعلمين الكاثوليكيين بالتلقين لأنهم يدرسون العقيدة الكاثولكية على أنها صحيحة، فإنهم ليسوا مذنبين بتهمة عدم الصدق التي يتحدث عنها أفلاطون. على ذلك، ربما يدرسون بطريقة تحول دون البحث من جانب التلاميذ. لتجنب التلقين، يتعين على المدرسين ضمان أن يسمع التلاميذ في مرحلة ما رؤى متنافسة في مسائل مثار جدل. على ذلك، تظل هناك حاجة إلى الحكم بخصوص المسائل التي هي فعلا مثار جدل، وهوية الرؤى الجديرة بالاعتبار، والوقت الذي يكون فيه التلاميذ مهيئين لاعتبار بدائل دون أن يختلط الأمر عليهم.

أي.أوهز

I.A. Snool (ed.), *Concepts of Indoctrination* (London, 1972).

* **تعليم الفلسفة.** يدرس المعلمون شيئين: ماهية نتائج البحث، وكيف يحصل على المزيد منها. يود معلمو *الفلسفة العثور على حقائق فلسفية وتبليغها، والأهم من ذلك، مهارة الحصول عليها وتمييزها عن منافساتها من قبيل الهراء والباطل. عن هذا تنتج حالتان شبه مفارقية.

النتائج الفلسفية مهمة، وعادة ما يحتاز الفلاسفة على رؤى قارة، وفيما يأملون رؤى تم التفكير فيها جيدا في مسائل فلسفية. غير أنهم يريدون من طلابهم اكتساب القدرة على تشكيل معتقدات مبررة لأنفسهم، حتى على حساب تعرضهم أحيانا للشرود. هكذا لا يعبأ الفلاسفة الجيدون عادة برفض طلابهم لمعتقداتهم؛ الراهن أنهم يرحبون بذلك، طالما كان الاختلاف مدعوما. وكما يعرف كل المعلمين الجيدون، فإن هذا الجانب من العملية التدريسية يجعل بعض الطلاب قلقين. الواقع أنه، كما يعرف كل الطلاب الجيدون، فإنه يجعل بعض المعلمين قلقين أيضا.

تتعلق الحالة شبه المفارقية الأخرى بالنزاع بين ما يدرّس وطريقة تدريسه. إن الفلاسفة يؤكدون الإقناع *العقلاني، الخطاب العقلاني، والتقصي العقلاني. وكما يقول روبرت بويل، «الفلسفة، حين تكون جديرة بهذا الاسم، ليست سوى العقل، المحسّن من قبل الدراسة، التعلم، واستخدام الأشياء». غير أن الطريقة التي تعرض بها أهمية الإقناع العقلاني قد لا تتعلق كثيرا بالإقناع العقلاني. إن الدعابة، السخرية، قياس المماثلة، التنبير، بنية الجمل، الإيماء، البرهان الشخصي، والبرهان المستند على سلطة، الحماس المدرك وعوامل أخرى كثيرة، منها حتى ترتيب عرض الرؤى المتعارضة، كلها تؤثر في أرجحية قبول الطلاب أو حتى فهمهم ما يعرض من آراء. حتى العوامل الخارجية فكريا مثال إضاءة الحجرة أو وجود هواء متحرك فيها تؤثر في الاستيعاب والقبول. إن الوعظ بأولية العقل إنما يتضمن جمعا من المناهج غير العقلانية.

اعتقد أفلاطون أن الفلسفة إنما تدرس نفسا

لنفس، وتدريس جماعات صغيرة أفضل وسيلة لتوصيل الإثارة المتضمنة في ممارسة الفلسفة والقدرة المتطلبة لذلك. في مثل هذه المواقف، بمقدور التلميذ أن يجرب الأفكار المفضية إلى الحقيقة والتي تعرّض بعد ذلك إلى تقص بنّاء مفصّل من قبل نفسها، ومدرسيها، وأندادها.

غير أن واقعيات التدريس تجعل هذا طوباويا. يصعب على النفس أن تتحدث إلى النفس حين تتجمع الأنفس في جماعات تفوق 300 طالبا. ما سماه أحد الساسة «زيادة سلبية» في تمويل التعليم، والتفاقم الناتج في العملية التربوية، إنما يضمن أن المثال الأفلاطوني نادر التحقق قبل مرحلة التخرج. (ثمة نقاش مفصّل للتعليم الواقعي في المجلة الفصلية *Teaching Philosophy*. كذلك هناك مجلة مهمة تتعلق بالفلسفة للأطفال اسمها Thinking).

اعتقد أفلاطون أيضا أن الطلاب في حاجة لخلفية تعليمية صلبة في الفلسفة: وهذا أمر تجده النظم التعليمية المعاصرة صعب التوفير. كثير من طلاب السنة الأولى الجامعية لا يعرفون أسماء حتى من قبيل أرشميدس ونيوتن. غير أنه بمقدور تجسير هذه الهوة، وكثير من الجامعات تطرح مواد عامة لتأدية هذه المهمة. الأكثر ضررا هو غرس اللاعقلانية المتعمد في الأذهان. كثير من المعلمين وعدد أكبر من الأكاديميين، غير الواثقين بخصوص كيفية التعامل مع التعددية الثقافية، يلجؤون إلى النسبانية التي يخلطون بينها وبين التسامح الفكري. إن المدارس حشدت جمعا من أتباع ابن رشد، المستعدين لإقرار «حسن، هذا صحيح نسبة لك، ولكن ليس نسبة لي». هكذا يضيف التعليم المعاصر إلى محاباته الدينية والسياسية والأخلاقية المستلهمة بدرجة أو أخرى من الأسرة، نسبانية ابستمولوجية وأخلاقية، تؤكد وتعزز في المدارس من قبل عدد الفروع المعرفية غير الفلسفية، التي دعا الفلاسفة إلى الخلاص منها قبل أن يكون بمقدور التعليم الحقيقي أن يبدأ.

جي.جي.م.

*التعليم والتلقين؛ الأمريكية، الفلسفة.

H.P. Grice, "Reply to Richards", in Richard E. Grandy and Richard Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality* (Oxford, 1986).

David Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies* (Oxford, 1991).

*** أعلى ـ الأدنى، وأدنى ـ الأعلى.** استراتيجية لعب وقرارات ـ نظرية تتطلب جعل أسوء نتاجات المرء أقل ما يمكن أن تكون (أي تقوم بزيادة الحد الأدنى إلى الحد الأقصى). يؤسس أعلى ـ الأدنى *مبدأ الاختلاف الذي يقول به راولز، الذي يقر وجوب قيام المؤسسات السياسية بجعل وضع الجماعة الأسوأ حالا في أفضل وضع ممكن. أحيانا يستخدم مصطلح «أدنى ـ أعلى» مرادفا «لأعلى ـ أدنى». لكنه حين يستخدم بدقة أكبر، إنما يشير إلى أعلى ـ أدنى الألعاب ذات النتاج صفر، حيث يكون كسب الواحد خسارة لآخر. عقلانية الأعلى ـ أدنى تنتقد لمقتها الشديد للمخاطرة، كما تنتقد عدالة الأعلى ـ أدنى لعدم حساسيتها تجاه تراكم الرفاهة.

ر.كري.

*اللعب، نظرية؛ القرار، نظرية.

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), sect. 26.

*** الأعلى ـ رتبة، المنطق.** في كل تأويل لأي نسق منطقي قياسي، يتعين مدى المتغيرات في مجال خطاب مفرد. أحيانا تسمى هذه المتغيرات «بمتغيرات الرتبة الأولى». في أنساق الرتبة الثانية، ثمة أيضا نوع من المتغيرات يتعين مداها في فئات، خصائص، دوال، أو دوال قضوية في مدى متغيرات الرتبة الأولى، مجال الخطاب. مثال ذلك، يتم بشكل طبيعي تأويل الإقرار «ثمة خاصية تختص بها كل الأعداد الأولية ولا يختص بها شيء سواها» في نسق ذي رتبة ثانية. في أنساق الرتبة الثالثة، ثمة نوع من المتغيرات يتعين مداه في خصائص الخصائص، فئات الفئات، أو دوال الخصائص، الخ.، المتعلقة بأي مدى من متغيرات الرتبة الأولى. مثال ذلك، وفق بعض المذاهب الفلسفية، العدد 4 هو خاصية كل الخصائص التي تسري بالضبط على أربعة مواضيع. هذا إقرار ذو رتبة ثالثة. بسط منطق ذي رتبة رابعة، أو أي عدد متجاوز للمتناهي، يتم على المنوال نفسه. يكون النسق المنطقي ذا رتبة أعلى إذا كان ذا رتبة ثانية على أقل تقدير.

س.س.

Stewart Shapiro, *Foundations without Foundationalism: A Case for Second Order Logic, Oxford Guider*, xvii (Oxford, 1991).

*** معمار، المعرفة.** يدرس البنية المنظومية لمعرفتنا. عند كانت، «العقل البشري بطبيعته معماري»، كونه «يتعلق بكل معارفنا بوصفها منتمية إلى نسق ممكن». كثير من الفلاسفة الكانتيين، من أمثال بيرس، يؤكدون أننا لن نفهم كيف تكون المعرفة الفلسفية ممكنة إلا عندما نفهم موضعها ضمن نسق موحد من *المعرفة.

سي.جي.هـ.

A. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith

(London, 1968), "The Architectonic of Pure Reason".

* **العملي، العقل.** برهان، ذكاء، تبصر موجه لنتاج عملي، خصوصا الأخلاقي. تاريخيا، غالبا ما تعقد مقابلة بين التطبيقات العملية والنظرية *للعقل. «القياس العملي» عند أرسطو يفضي إلى فعل عوضا عن قضية أو معتقد جديد: phronesis [الحكمة العملية] (انظر الكتاب السادس من *Nicomachean Ethics*) هي القدرة على استخدام الذهن عمليا. في نقاشات البواعث قد يروم الركون إلى العقل العملي مجابهة مزاعم مفادها أن الرغبة أو الميول وحدها القادرة على الحث على الفعل. قدر من التحرر من الأماني والرغاب الشخصية، الجاهزية لتوقير أفعال المرء وفق معايير يمكن (بسموها عن رغبة المرء العارضة) أن تكون معايير كل شخص أخلاقي مسؤول، قد تشكل علامة إقحام العقل في الممارسة. عند كانت، مجرد فكرة الامتثال إلى قانون أخلاقي تكفي لتبيان كيفية عمل العقل العملي. حين تعتبر أية سياسة أخلاقية، تساءل: هل يمكن أن توظف بوصفها قانونا كليا؟ غير أن نطاق العقل العملي أوسع من هذا: يتوجب على الاستدلال العقلاني العملي أن يشتمل مثلا على مقارنة نقدية وفصل بين الخيرات والغايات البشرية، وترتيبها على نحو تأملي وموضعتها في خطة حياة.

ر.و.هـ.

J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1980).
O. O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge, 1989).

* **الأعمال، علم أخلاق.** أحد مجالات *علم الأخلاق التطبيقي. رغم أن تطبيق الأخلاق على الأعمال قديم قدم الأعمال والأخلاق ، فإن نشوء علم أخلاق الأعمال بوصفه مجالا مستقلا للبحث لم يحدث إلا في السبعينات في الولايات المتحدة والثمانينيات في أوربا، استراليا، وعدد من دول آسيا وأمريكا الجنوبية.

بمعناها الأوسع، يدرس علم أخلاق الأعمال تبرير الأنظمة الاقتصادية، الوطنية والدولية، من وجهة نظر أخلاقية. ضمن النظام المعطى، يقوم هذا العلم بدراسة التبرير الأخلاقي لبنى وممارسات النظام. على اعتبار أن الشركات قطاع مهيمن في النظام الاقتصادي الحر، كرست العديد من الدراسات لفحص بنى، مسؤوليات، وأنشطة الشركات. بخصوص أعمال الشركات، يعنى علم أخلاق الأعمال بالمسؤوليات الأخلاقية والحقوق المتعلقة بالعمال الأفراد ـ الذي يعد موضع اهتمام أكثر تقليدية في أدبيات علم أخلاق الأعمال السابقة.

ينزع المعنيون بعلم أخلاق الأعمال إلى الاهتمام بأربعة أنواع من الأنشطة. الأول والأكثر شيوعا هو تطوير ونقاش دراسات ـ الحالة الناشئة عن بعض القضايا الأخلاقية في الأعمال، بحيث توظف في جعل الطلاب المقحمين في الأعمال والناس على وجه العموم يستشعرون الحاجة إلى اعتبارات نظرية فيما يقومون به. رغم أن تلك الحالات بدت في البداية تفصح عن ممارسات لا أخلاقية تقوم بها الشركات الضخمة، تعاظم في الآونة الأخيرة قدر الأدبيات المعنية بحالات إيجابية تعرض أنشطة تشاركية أو فردية نموذجية.

أفضت دراسات ـ الحالة بدورها إلى البحث في أخلاقيات ممارسات فردية، مسؤوليات الشركات نسبة إلى الزبائن وعامة الناس، أمن المنتجات، حقوق العمال، تفسخ البيئة، وقضايا مشابهة. اعتبر النوع الثالث من الأبحاث كيفية تشكيل شركات تعمل على تعزيز السلوك الأخلاقي وتحول دون القيام بممارسات لا أخلاقية من جانب العمال ومديريهم.

يمكن تسمية النوع الرابع بما بعد الأخلاق. يعنى هذا الضرب من الأبحاث بملائمة تطبيق اللغة الأخلاقية على كينونات مغايرة للبشر، من قبيل الشركات، البنى التشاركية، والأنظمة الاقتصادية. اعتبار ما إذا كان من المناسب إقرار احتياز مثل هذه الكينونات على *إلزامات ومسؤوليات أفضى إلى أدبيات حيوية في هذا المجال. مصطلحات من قبيل *المسؤولية، *الضمير، *الحقوق، والفضيلة، لا تعني حين تطبق على الشركات ما تعنيه حين تطبق على أفراد، وكذا شأن مفاهيم الثناء واللوم، المكافأة والعقاب.

أثارت أهمية الأعمال الدولية نقاشات حول أخلاقيات هذا النوع من الأعمال وإعادة اعتبار للنسبية الأخلاقية والاجتماعية، يؤكد خصوصا على القائمين بأعمال في مجتمعات تسيرها حكومات فاسدة ليس بها كثير من القيود التقليدية. لقد أثار البحث في تلك الأخلاقيات مسألة ما إذا كانت مقاربات نظرية الأخلاق غربية الطابع تحظى حقيقة بالشمولية التي تزعمها أو تتطلع إليها.

أفضى علم أخلاق الأعمال إلى نشوء مجالات مهمة في البحث والتدريس نتج عنها العديد من الكتب التدريسية والمجلات المتخصصة والجمعيات الحرفية. بيد أنها تجاوزت الشكل الأكاديمي الذي تطورت عبره. لقد غدت شيئا شبيها بحركة، تبنت الشركات عبرها قوانين سلوكية أو إقرارات تتعلق بالقيم والمعتقدات، وقامت بتعيين مراقبين للأخلاقيات التشاركية، وإعداد

برامج تدريبية داخلية تتعلق بالأخلاق، فضلا عن تعيين محققين في الشكاوى الأخلاقية. الحركة التشاركية مختلطة: أحيانا ثَنائية، تعمل على تعزيز القوانين الأخلاقية بطريقة إيجابية؛ أحيانا خادمة لذاتها، تؤكد أخلاقيات الموظفين تجاه الشركة، لكن تستثني الشركة نفسها من التقويم الأخلاقي؛ وأحيانا تكون سلبية، توظف فحسب «كواجهة مزخرفة» تخفي نشاطات الشركة الأخلاقية. يمكن تمييز تلك الحركة عن المجال الأكاديمي الذي تتعلق به، والذي ظل يشتمل على عنصر نقدي (رغم أنه ليس مناوئا ضرورة) فيما يتعلق بالأعمال، والمتأثر مع النظرية الأخلاقية المعيارية النمطية والنظرية ما بعد الأخلاقية.

ر.دي.ج.

*الرأسمالية.

Tom L. Beauchamp and Norman E. Bowi (eds.), *Ethical Theory and Business*, 4th edn. (Englewood-cliffs, NJ, 1993).

Richard De George, *Business Ethics*, 3rd edn. (New York, 1990).

Thomas Donaldson, *The Ethics of International Business* (New York, 1989).

*** العملية.** التعبير س يعمل على التعبير (أو التعبيرات) الآخر ص حين ينتج تعبيرا ثالثا ل حيث يقال ص يقع ضمن نطاق س. قد تكون س «يعتقد جون أن»، وص «مايك نباتي»، حيث تصبح ل «يعتقد توم أن مايك نباتي». العوامل الأكثر عرضة للنقاش من قبل المناطقة هي تلك التي تعمل على الجمل (مثال «يعتقد توم أن»)، خصوصا *الدال ـ صدقي من تلك العوامل، حيث تكون قيم صدق ل دالة لقيم صدق الجمل (أو الجمل) ص. من أمثلة العوامل الدال ـ صدقية «يبطل القول با،» (أو ليس») و«أو».

ر.ب.ل.ت.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977), sects. 12-14.

*** العام، الخاص، التمييز بين.** الخصوصية مهمة، رغم أنها قيمة حديثة وليست شاملة بأي حال. تهيمن على تحليلاتها مفاهيم ليبرالية «للقطاع الخاص» تضع قيودا معيارية وامبيريقية على قوى الحكومة والمجتمع على الفرد. لا يخضع الفرد ويتوجب ألا يخضع في حياته الخصوصية لأية قوانين أو ضغوطات اجتماعية؛ في الحياة العامة يشارك ويقبل بل يمتثل لقواعد سلوكية وقوانين تحكم علاقاته بالآخرين، كما يقبل السلطة الاجتماعية والحكومية.

مفاهيم الحدود الفاصلة بين الخاص والعام تغيرت. لقد كانت العلاقات الاقتصادية تعتبر خاصة، وكانت تنظيماتها القانونية موضع مقاومة. الآن تمثل الأسرة نموذج القطاع الخاص. على ذلك، ثمة من يجادل ضد تضمين مفاده أن العلاقات الأسرية لا تحكم ويتوجب ألا تحكم من قبل الدولة أو تكون عرضة لمعايير أخلاقية مشتركة وتقبل بوجه عام.

إي.جي.ف.

*الليبرالية؛ التحرر؛ العامة، الأخلاقيات.

Carole Pateman, Feminist Ccritique of the Public/Private Dichotomy", in S. Benn and G. Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life* (London, 1983); repr. In Carole Pateman, *The Disorder of Women* (Cambridge, 1989).

*** العامة، الأخلاقيات.** تطول قوى شرطة الحكومة، وفق فهمها التقليدي، حماية الصحة العامة، الأمن، والأخلاقيات. التشريعات الخاصة بحماية الأخلاقيات العامة تحظر أو تقيد الأفعال والممارسات التي تكون ضارة بشخصية الأشخاص ورفاهتهم الأخلاقية الذين يقومون بها أو يستدرجون للقيام بها تأسيا بالأشرار. عادة ما تحظر أشكال «التشريع الأخلاقي» أو تقيد الدعارة، الصور الإباحية، وأشكال أخرى من الرذيلة الجنسية، فضلا عن القمار، العنف مع الحيوانات، واستخدام المخدرات لأسباب ترفيهية.

في الآونة الأخيرة، تعرضت شرعية مثل هذه التشريعات لهجوم عنيف من قبل بعض أشكال الفكر السياسي الليبرالي. بسبب ضغوطات حركات إصلاح القانون المستلهمة من فلسفة جي.س. مل وآخرين، أوقفت كثير من التشريعات تجريم تنويعة من حالات الإزعاج المزعومة التي لا ضحايا لها.

في بداية الستينيات، كانت شرعية القوانين الأخلاقية، خصوصا منع لواط الجنسية المثلية برضا الطرفين موضع مناظرة شهيرة بين محلفين بريطانيين: باتريك دفلن الذي دافع عن «الأخلاقية القانونية» على اعتبار أن المجتمع قد شكّل إلى حد كبير على أساس المشاركة في معتقدات أخلاقية من قبل أفراده خشية إصابته بالتفسخ، ما يعني أن للمجتمع الحق في فرض أخلاقيات على نفسه، بصرف النظر عن صحتها النقدية، بغية الحفاظ على تمساك اجتماعي؛ وه.ل.أي هارت الذي أقر أن «مبدأ التفسخ الاجتماعي» الذي نادى به خصمه مبدأ مفهومي أجوف يماهي على نحو يخلو من المغزى بين المجتمع والرؤى الأخلاقية التي تصادف شيوعها في الجماعة لحظتها، أو أنه مبدأ «امبيريقي» يخفق الشاهد التاريخ في دعمه.

يتجنب المدافعون المعاصرون عن التشريع الأخلاقي نظرية دفلن لصالح تبرير تقليدي للتشريع الأخلاقي ايقر أن غايته الأساسية ليست التماسك الاجتماعي بل حماية الشخصية الخيرة أخلاقيا من تأثيرات الرذيلة المفسدة. هكذا ينكرون *نسبية دفلن ويعتبرون صحة الحكم الأخلاقي النقدية شرطا ضروريا لفرضه القانوني المبرر.

ر.ب. ج.

*الليبرالية؛ التحرر؛ العام، الخاص، التمييز بين؛ فرض الأخلاقيات.

Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Loondon, 1965).

Robert P. George, *Making Men Moral: Civil Liberties and Puublic Morality* (Oxford, 1993).

H.L.A. Hart, *Law, Liberty, and Morality* (Stanford, Calif., 1963).

D.A.J. Richards, *Sex, Drugs, Death and the Law* (Totowa, NJ, 1982).

* **التعميم**. عادة ما يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الإقرارات الكلية التي تقر أن كل الأشياء التي تنتمي إلى نوع عام بعينه تحتاز على خاصية بعينها، كما في «كل الكواكب تدور في فلاك إهليلجية». أيضا يميز عادة بين التعميمات «شبه القانونية»، كما في المثال السابق، والتعميمات «العارضة، كما في «كل العملات الموجودة في جيبي فضية». بيد أن كيفية تحليل هذا التمييز مسألة فيها نظر ـ رغم أن هناك شبه اتفاق على أن التعميمات شبه القانونية قادرة على دعم *الشروط الفرضية. هكذا يستلزم التعميم «كل الكواكب تدور في فلاك إهليلجية» أنه «لو كان فولكانو كوكبا لدار في فلك إهليلجي»، في حين أن «كل العملات الموجودة في جيبي فضية» لا يستلزم «لو كان هذا المليم في جيبي لكان فضيا».

إي.جي.ل.

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Fprecast*, 4th edn. (Cambridge, Mass., 1983).

* **للتعميم، القابلية**. يمكن تعميم حكم عن حالة فردية من نوع بعينه إذا كانت تسري على حالات مشابهة على نحو متعلق لذلك النوع. افتراض القابلية للتعميم يؤسس الركون إلى *القاعدة الذهبية (في الأخلاق)، انتظام الطبيعة (في العلم)، المساواة أمام القانون (في التشريع)، الصورة المنطقية (في الإثبات الاستنباطي)، المعقولية (في الاستدلالات الفهم المشترك)، إلخ. باختصار كل البراهين المتعلقة بأشياء فردية ينبغي أن تكون قابلة للتعميم.

ل.جي.سي.

R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point* (Oxford, 1981), 107-29.

* **للتعميم، القابلية الأخلاقية**. اعتبر *مفهوم القابلية للتعميم من قبل بعض الفلاسفة أساسا عقلانيا للمبادئ الأخلاقية الخاصة بالحياد والعدالة. لقد اقترح أنه إذا أقررت أنه ينبغي علي السلوك على نحو بعينه تجاه الآخرين، فإن قابلية أحكام «ينبغي» للتعميم تتطلب مني قبول أنه ينبغي عليهم السلوك على نحو مماثل تجاهي. هذا بدوره يلزمني بالاقتصار على قبول أحكام «ينبغي» التي تعطي اعتبارا لمصالح الآخرين يماثل اعتباري لمصالحي.

يرد النقاد بأن هذه محاولة لتحميل الشرط الصوري الصرف الخاص بالاتساق أكثر مما يحتمل. بمقدوري أن أكون أنويا على نحو متسق؛ إذا اعتقدت أنه ينبغي عليّ السعي وراء مصالحي، فإن القابلية للتعميم لا تلزمني إلا بقبول أنه ينبغي على الآخرين السعي وراء مصالحهم. ولماذا ينبغي علي عدم قبول ذلك؟

ر.جي.ن.

R.M. Hare, *Freedom and Reeason* (Oxford, 1963).

* **العامة، الإرادة**. نجد تعليم الإرادة العامة في أعمال بعض المنظرين في موروث الفلسفة السياسية التعاقدية. ثمة صور مثيرة لجدل ترتبط بهذا التعليم، غير أن مقصده الأساسي إنما يتعين في طرح تصور للشروط التي يكون المبدأ أو السياسة مقبولا أخلاقيا حال استيفائها. للمواطنين «مصالح»، يتم «إدراك» بعض منها، وهي غالبا ما تختلف من شخص إلى آخر، ومن وقت لآخر نسبة إلى حياة الشخص نفسه، في حين تعد المصالح الأخرى «حقيقية» أو «أصيلة»، ومن ثم مشتركة بين جميع الناس. يتعلق التعليم بكيفية تحديد تلك المصالح المشتركة، وكيف تحظى بالتعبير عنها في سياسات الدولة، بحيث تشكل عدالة الدولة.

يبدو أن صياغة روسو لذلك التعليم مشتقة من تصور المجتمع بوصفه «كائنا عضويا اجتماعيا». الإرادة العامة هي إرادة هذا الكائن، أي «الجسم الجماعي» المشكّل من قبل مواطني الدولة، ومن ثم فإنه يتميز عن إرادة أي فرد أو جماعة بعينها، بل حتى عن «إرادة الجميع». لقد أثرت رؤية روسو هذه في كانت، لكن مذهب كانت يتخلى عن فكرة وجوب اعتبار المجتمع «كائنا عضويا». الفكرة الأساسية عنده أن الاخلاق تتضمن مبادئ «سليمة نسبة لكل الكائنات العاقلة»، وأنه

بمقدور المرء أن يخلص إلى مثل تلك المبادئ عبر اطّراح «ميوله» جانبا (مثال الجوانب الخاصة من شخصيته أو مصالحه المرتبطة بالوضع الاجتماعي الذي يختلف بين الأشخاص الفعليين وينزع إلى إحداث النزاع بينهم)، وبممارسة «الطبيعة العقلانية» المشتركة بين كل الكائنات الأخلاقية. ينظر إلى مفهوم جون راولز «*للعدالة بوصفها انتصافاً» بطريقة معينة على أنه اختيار الأطراف لموقف مترو افتراضي مستحسن أخلاقيا، يتميز خصوصا باطّراحه الجوانب التي يتفاضل فيها الأفراد الفعليون والتي تعد على حد تعبير راولز «اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية». المبادئ التي تختار من قبل الفاعلين وتعلق خصوصياتها تشكل جوهر العدالة المعياري نسبة إلى بنية المجتمع الأساسية، أي معايير تقويم مؤسساته وممارساته الاقتصادية، القانونية، السياسية، والتربوية.

هكذا تتفق نظريات روسو، كانت وراولز، كل بأسلوبه الخاص، على أن أحكام الاستدلال التي تستوفي شروط الحياد وعدم التحيز تعد صحيحة أخلاقيا. تأويل التعليم على هذا النحو مغر لكنه يثير الجدل. التحديات التي طرحت في الآونة الأخيرة لا تقصر انتقاداتها على الاستبدادية المتضمنة في فكرة أن المجتمع «كائن عضوي». ثمة نقد يستشهد بحالات تكون فيها خصوصيات الأشخاص، مثل علاقاتهم الخاصة، مشاريع إهابة المعنى في حيواتهم، وظائفهم، وأدوارهم، مهمة حقيقة لفهم متطلبات الأخلاق، بما فيها جوهر العدالة. إن هذا الاعتراض يقترح أن التعليم المطروح لا يدرك تماما الأهمية الأخلاقية التي يحتازها «التحيز»، أو بوجه أكمل، الموقف الأخلاقي «الفردية» الأشخاص. هذا ينطوي على مفارقة، فالمؤيدون القدماء والمعاصرون للتعليم يعتقدون أن نظرياتهم العامة تكرس *الفردانية. ثمة نقد آخر يجادل ليس بالارتكان على الفردانية، بل «الجماعانية». مفاد هذا النقد أن توكيد التعليم على الحياد وعدم التحيز يتغاضى عن أهمية الثقافة، والموروث، والتقليد نسبة إلى هوية المواطنين. هذا مفارق أيضا، فبعض مناصري التعليم يرون أن نظريتهم تطرح تأويلا معقولا للمثل الجماعية الخاصة بالصالح العام والخير المشترك.

ن.س.سي.

*العضوي، المجتمع؛ العقد الاجتماعي.

Brian Barry, 'The Public Interest', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1964).
Patrick Riley, *The General Will before Rosseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton, NJ, 1986).
John Rawles, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).
Michael Walzer, Spheres of Justice (New York, 1983).

* **التعميم، قاعدة**. قاعدة استدلالية من قواعد *الحساب المحمولي أو الدالي. هب أن α متغير مفرد وأن ϕ «صيغة *مفيدة. تقر القاعدة أننا نستطيع أن نستنتج من ϕ الصيغة $\phi(\alpha)$ حيث ϕ تسري تسري على كل متغير اعتباطي.

يمثل الترميز (a) المكمم الكلي ويقرأ «بالنسبة لكل a». ثمة ترميزات أخرى منها «πa» و $\forall a$.

حين يرد المتغير الحر a في ϕ يقيد تطبيق القاعدة ذلك المتغير. الأنساق الصورية تقوم بتحديد الشروط والقيود الدلالية لتطبيق القاعدة لضمان سلامة الاستدلالات. الاستدلال التالي مثال على تطبيق سليم للقاعدة:

الاستدلال على (x) (Fx(v – Fx) من (Fy(Fy(v–)،

وذلك على اعتبار أن الأخيرة تسري على أي فرد اعتباطي.

ر.ب.م.

W.V. Quine, *Methods of Logic*, 4th edn. (Cambridge, Mass., 1982).

* **العنف السياسي**. اللجوء إلى القوة بغية تحقيق مقاصد سياسية، خارج استخدامها العادي في الحروب الدولية أو في التطبيق الداخلي للعدالة. يغطي العنف السياسي حالات متنوعة بدءا من رمي الحجارة في المظاهرات إلى *الثورة والحرب الأهلية. عادة ما يميز العنف عن القوة بوجه عام بكونه غير قانوني؛ هكذا يتخطى العنف السياسي الحدود المرسومة على السعي القانوني لتحقيق الغايات السياسية. أحيانا يكون خرق القانون جزءا من مفاد الاحتجاج السياسي، كما هو الحال في *العصيان المدني. ذلك أن العنف السياسي معبر على نحو متميز عن غاياته السياسية (بتحدي سلطة *الدولة على الإلزام بقوانينها مثلا) عوضا عن أن يكون وسيلة في تحقيقها (مثال تقويض قوة الدولة).

الإرهاب هو أمثولة العنف السياسي، غير أنه يستعصي على التعريف البسيط. وفق أحد أنواع التحليل، الإرهاب قتل سياسي يعد غير مشروع، في مقابل قتل الطاغية، إما بسبب توفر بدائل سلمية أو بسبب استهدافه مدنيين أبرياء عوضا عن سياسيين مسؤولين. ثمة نوع آخر من التحليل يعتبر الإرهاب حرب متدنية المستوى موجهة، خلافا لمبدأ *الحرب

العادلة، ضد مدنيين لم يقوموا بأذى، غالبا بسبب عوز الإرهابي للموارد المناسبة التي تمكن من هزيمة القوة العسكرية. غير أنه لا يبدو أن أيا من ذينك التحليلين ملائم لتغطية ما يشار إليه عادة بالإرهاب، أي النشاط الذي يعتبره أنصاره جزءا من الحرب ويعتبره خصومه جريمة جماعية (أو ربما جريمة ضد الإنسانية، دون أن تكون جريمة حرب بالمعنى الدقيق).

وفق هذا التوصيف للإرهاب، لنا أن نتساءل: متى يكون الإرهاب مبررا، إذا كان قابلا لأن يكون كذلك أصلا؟ تقر بعض نظريات الأخلاق الواجبية أنه لا يكون مبررا إطلاقا، إما لأنه يؤدي إلى موت أبرياء، أو لأنه خرق لإلزامات سياسية. غير أنه يمكن تبريره عند *النفعية، إذا كان من المرجح أن يحول دون وقوع شر أعظم. عادة ما لا يقتصر الإرهابيون على اللجوء إلى اعتبارات نفعية بل يردون على أنصار النظريات الواجبية بالجدل بأن الأبرياء ضحايا غير مقصودين لا يعانون أكثر مما يعاني الأبرياء في الحرب التقليدية، بل قد تكون معاناتهم أقل، أو بأن المدنيين الذين يستهدفون تطولهم مسؤولية جماعية لكونهم أعضاء في الجماعة القامعة. أيضا ينكر الإرهابيون وجود إلزامات سياسية تجاه الدولة القمعية أو التي يرفضون الاعتراف بها، مثلا حين يكونون مدفوعين من قبل نزعات *قومية. في الحالين، فإنهم يجادلون بأنه ليست هناك بدائل مناسبة لتبني السبل العسكرية لتحقيق غاياتهم السياسية. نتيجة لذلك ينكر الإرهابيون، تحت تأثير أحد التحليلات سالفة الذكر، أنهم إرهابيون، عوضا عن أن يكونوا مكافحين من أجل الحرية، إلخ، وذلك بحسبان أن الإرهاب وفق تلك التحليلات لا يكون مبررا إطلاقا.

لا يشتمل العنف السياسي على استخدام القوة ضد الدولة فحسب، بل إنه قد يستخدم من قبل أو في صالح الدولة، كإرهاب الدولة، مثال ذلك الذي وجه إلى الأقليات تحت الحكم الفاشي. رغم إمكان أن يتغير القانون لاستيعابه، فإنه يظل يختص بالطابع الإجرامي للإرهاب، وذلك باعتبار أن «القانون المجحف ليس قانونا»، بينما يقصد منه أن يكون جزءا من الحرب التي تشن ضد من لا تعترف الدولة بإلزامها برعايتهم. التمييز بين العنف السياسي والاستخدام المشروع ظاهريا للقوة قد يكون هو نفسه موضع ارتياب إذا اعتبرت سلوكيات بعض أو كل الدول مستهدفة لترويع رعاياها بغية إخضاعهم. إن مثل هذا *«العنف البنيوي» يعد، بمعنى مرن، إجراميا، كونه يمس الحقوق الطبيعية، وهو شبيه بالحرب، لأن «الحكومة تكون سبب العنف ونتيجة عنه» (هربرت سبنسر). قد يقال إن هذا يبرر الاستجابة عبر عنف سياسي أكثر وضوحا.

ب.ج.

Ted Honderich, *Violence for Equality* (London, 1989).
Burleeigh Taylor Williams, *Terrorism and Collective Responsibility* (London, 1992).

.

* **التعويل.** نوع من العلاقة الارتهانية. يقال إن فئة من الخصائص تعوّل على أخرى إذا كانتا متعلقين إلى حد أنه يستحيل وجود أي اختلاف في الأولى دون وجود اختلاف في الثانية، رغم إمكان وجود اختلاف في الثانية دون الأولى. جادل البعض بأن الخصائص الذهنية تعول على الخصائص المادية، عوضا عن أن تتماهى معها أو تتعلق بها ناموسيا.

أو.ر.جي.

*النفسية، القوانين.

David Charles and Kathleen Lennon (eds.), *Reduction, Explanation and Realism* (Oxford, 1992).
205.

* **العيب.** انفعال يوظف بوصفه محور علم الأخلاق في كثير من الفلاسفات القديمة وغير الغربية، لكن إغفاله النسبي في كثير من النظريات الأخلاقية أمر ذو دلالة. يؤكد الموروث اليهودي ـ المسيحي وكثير من النظريات الحديثة كثيرا على *الذنب، لكن الفرق بين العيب والذنب عميق ويعرض إغفالا أكبر في علم الأخلاق. *الذنب (ليس الذنب السببي أوالقانوني، بل الشعور بالذنب) شعور فرداني إلى حد كبير؛ أمر يتعلق بالفحص الذاتي والإدانة الذاتية. في المقابل فإن العيب *إنفعال اجتماعي إلى حد كبير، وهو يتعلق بتنكب الثقة الجماعية، «خذلان الآخرين». مثل الذنب، فإنه يوجه التهم إلى الذات، ولكن عبر عيون الآخرين، بوصف المرء عضوا أساسيا في جماعة أو مجتمع. هكذا تعد القدرة على الشعور بارتكاب عيب بوصفها شرطا مسبقا لكل الفضائل، كما في في المثل الأثيوبي «حيث لا شعور بالعيب، لا شرف». يعتبر أرسطو العيب في كتابه Ethics «شبه فضيلة». الشعور بارتكاب العيب ليس أمرا محمودا في ذاته، لأنه لا يحمد القيام بما يستدعي هذا الشعور، لكن القيام بعمل شائن وعدم الشعور بارتكاب عيب إنما يشكل الإثبات النهائي على الشخصية الشريرة.

ر.سي.سول.

Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Indianapolis, 1985).

* **المعيار.** طريقة للحكم على شيء ما؛ جانب في الشيء يمكن وفقه الحكم عليه بأنه كذا. في أعمال فتجنشتين المتأخر، يستخدم بطريقة شبه اصطلاحية. في

الحالة النمطية، يعد الشيء معيارا لشيء آخر إذا كان يشكل ضرورة شاهدا جيدا عليه. خلافا للشاهد الاستقرائي، الدعم المعياري يحدد جزئيا من قبيل العرف وهو يشكل جزءا من *معنى التعبير الذي يعد معيارا لتطبيقه. خلافا للاستلزام، الشاهد المعياري قابل للإبطال. يجادل فتجنشتين بأن التعبيرات السلوكية عن «الباطني»، مثال الأنين أو الصراخ من الألم، لا تشكل شاهدا استقرائيا على الذهني (الديكارتية) ولا تستلزم تعين الحد الذهني المتعلق (السلوكية) بل معايير قابلة للإبطال لتطبيقه.

ب.م.س.هـ.

P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, iii: Wittgenstein: *Meaning and Mind* (Oxford, 1990). 545-70.

* **المعياري.** «المعياري» (normative) مشتق من الاسم (norm) «قاعدة سلوكية» التي تشير إما إلى المستوى المتوسط أو المعتاد لتأدية فرد أو جماعة أو، خاصة في سياقات فلسفية، قياس، قاعدة، مبدأ يستخدم للحكم على سلوك بشري أو توجيهه بوصفه شيئا ملزما به. عادة ما تستخدم عبارة «قاعدة أخلاقية» لتشير إلى أي شيء يطرح توجيها أخلاقيا، تعليما، أو أساسا للحكم التقويمي. إنه تعبير ذو استخدام محدث تماما، لكنه يرجع إلى الأصول التي ترجع إليها اللفظة الأكثر ألفة normal في الكلمة اللاتينية *norma*، التي تعني قاعدة أو مربع النجار. غير أن Normal («عادي») و Normative متمايزان على نحو مهم، لأن لا يتضح أن العادي يعرض قياسا يتوجب الالتزام به. ذات المسألة تثار حول ما يكون من *«الطبيعي» أو «غير الطبيعي» أن يستخدم معيارا.

ن.جي.هـ.د.

See G.H. von Wright, *Norm and Action* (London, 1963).

ثمة تناول للمسائل المتعلقة بهذا الخصوص.

* **المعيارية.** نظرية في معنى الحدود الأخلاقية من قبيل «خير»، «حق»، و«ينبغي». نصيرها الأساسي هو ر.م. هير. تعقد النظرية تقابلا بين المعنى الوصفي، الذي تستخدم اللغة وفقه لإقرار الحقائق، والمعنى «المعياري»، الذي يميز اللغة الأخلاقية. تستخدم الحدود الأخلاقية أساسا لترشيد الأفعال، لأخبار الناس عما يتوجب عليهم القيام به. وبوصفها كذلك، فإنها شبيهة بالأوامر، التي تحتاز بدورها على معنى معياري. المقال الأخلاقي، خلافا لما يبدو مقترحا من قبل النظرية *الانفعالية في الاخلاق، ليس عملية تداولية تتلاعب بمشاعر الناس، بل نشاط أخلاقي موجه للآخرين بوصفهم كائنات عاقلة. لذا، ليس هناك إقرار واقعي يستلزم أية نتيجة تتعلق بما «ينبغي» على المرء القيام به.

ر.جي.ن.

R.M. Haare, *The Llanguage of Morals* (Oxford, 1952).

* **المُعين.** مساعد على *الفهم، التفسير، أو الاكتشاف، ويقال عن القضية، المبدأ على وجه الخصوص. البحث المعين خصوصا هو الذي يتم عبر المحاولة والخطأ. في علم التدريس، النهج المعين نوع من التعليم يتم عبر التعلم الذاتي. في المنطق، المعين إجراء لحل المسائل قد يقصر عن إيجاد حل.

س.ب.

* **العينات، التفسير عبر.** وفق فتنجشتين، فرع جزئي من التفسيرات الإشارية لدلالات الألفاظ يتضمن تفسيرا يشير إلى مثال نموذجي. على هذا النحو تطرح (أو طرحت) أسماء الخصائص الحسية (ألفاظ الألوان مثلا)، الأطوال (مثال «المتر»)، أو الأوزان (مثال «كيلومتر»). ليست العينة هي الخاصية المشار إليها، بل الموضوع (الخرقة في الرسم البياني أو القضيب المعدني) الذي يحقق الدور القياسي في ممارسة استخدام الكلمة. كون الشيء عينة ليس خاصية كامنة في الموضوع، بل أمر يتوقف على استخدامه معيارا لتصحيح تطبيق التعريف. لذا فإن الشيء لا يكون عينة إلا إذا استوفى شروط مثل هذا الاستخدام، مثال الديمومة النسبية أو القابلية للإنتاج، أو للتحديد، أوالمقارنة مع أشياء يمكن أن يقال عنها بطريقة صادقة أو باطلة إنها حالة عينية للجانب المعرف.

ترتبط بكل عينة معرفة نهج مقارنة متضمن في ممارسة استخدامها. لذا لا يتسنى للإحساسات الذاتية مثل الألم، تحقيق دور العينات المعرّفة في «تعريف إشاري خصوصي». ما كان يُعتقد أحيانا حقائق قبلية مركبة، مثل أن الأسود أكثر قتامة من الأبيض، أو أنه لا شيء يمكن أن يكون أخضر كله وأحمر كله في الوقت نفسه، يفسرها فتجنشتين على أنها قضايا نحوية ترتبط بالتعبيرات المكوّنة التي تعرّف عبر العينات. هكذا يستخدم أي زوج مرتب من عينات الأسود والأبيض لطرح تعريف إشاري للعلاقة «أكثر قتامة من»، والقضية النحوية التي تقر أن الأسود أكثر قتامة من الأبيض ليست سوى نتيجة القاعدة التي تقر أنه إذا كانت س سوداء و ص بيضاء، فإن الاستدلال على أن س أكثر قتامة من ص مشروع. أيضا فإن تنافي الألوان يفسر بطريقة مشابهة، ليس بوصفه ضرورة ميتافيزيقية كامنة في طبيعة الأشياء، بل قاعدة تقر أنه إذا قيل شيء بطريقة صادقة

على هذا اللون (حيث نشير إلى عينة من الأحمر) كله، فإنه لا يصح أن نقول أيضا إنه ذلك اللون (حيث نشير إلى عينة خضراء)، على اعتبار أن هذا يعرّف لونا مختلفا عن ذلك اللون.

ب.م.س.هـ

*الإشاري، التعريف؛ الخصوصية، اللغة، برهان.

G.P. Bker and P.M.S. Hacker, *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations*, i: *Wittgenestein: Understanding and Meaning* (Oxford, 1980), 168-

* **العيني، الكلي**. وفق أحد معاني «العيني» القياسية، العيني هو «المفرد»، ووفق موروث مؤسس على مذهب أرسطو، العينيات وحدها القابلة لأن تكون أشياء حقيقية، في حين أن *الكليات وحدها التي يمكن حملها على المواضيع، والكليات نفسها غير قابلة لأن تكون موضوعا للحمل. «سقراط حكيم» تحمل كليا، هو الحكمة، على عيني، هو سقراط. «الحكمة خاصية لسقراط» طريقة مضللة نحويا في حمل الكلي ذاته على المفرد ذاته، في حين أن «الحكمة فضيلة أساسية» طريقة مضللة نحويا في إقرار أن كل من يحتاز على حكمة يحتاز على فضيلة أساسية. في ذلك النسق من الاستخدام، «كلي عيني» تعبير متناقض. غير أن أفلاطون يقر إمكان أن تكون الكليات نفسها مواضيع حقيقية للحمل، شأنها شأن أي مفرد (بل إنها تعد عنده مواضيع أعلى مرتبة).

تفهم الكليات عند أرسطو عبر عملية التجريد الذهنية، ولذا فإن الكليات، على الأقل كما تفهم من قبلنا، كينونات مجردة (خلافا لأفلاطون الذي يرى أن الكليات مستقلة عن العقل بطريقة أوضح). على اعتبار وجود معنى آخر للفظة «عيني» يفيد أنها تقابل *المجرد، سوف يشكل هذا مصدرا آخر للتناقض في العبارة، من وجهة نظر أرسطو لا أفلاطون. عند لوك، الكليات «أفكار عامة مجردة» - وهذا أقرب إلى أرسطو، لكنه رأى أيضا أن «كل ما يوجد عيني». هذا يمكّن من قراءة أخرى (تنضاف إلى القراءة الأفلاطونية) «للكلي العيني» تجعلها متسقة، ألا وهي «أفكار عامة مجردة مفردة». لذا يتوجب الاختيار بين معنيين «عيني»، المعنى الذي يقر «فردي» وذلك الذي يقر «غير مجرد».

الاستخدام المقصود لفكرة الكلي العيني تعزى إلى هيجل، فعنده «الأنا»، «الآن»، «روح الشعب الحر»، الخ. إما كليات وعينيات أو في مرحلة انتقالية بينهما. لن يأبه هيجل لقراءة «عيني» و«كلي» بحيث تشتمل العبارة التي تجمع بينهما على أ فكار متناقضة. ذلك أن هذا سوف يشكل جزءا من مبدأ التوليف الديالكتيكي بين المتناقضات.

جي.سي.

Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of History* (Cambridge, Mass., 1987).

* **العينيات واللاعينيات**. تقابل العينيات عادة *بالكليات، حيث الأولى حالات للثانية - كما تكون تفاحة بعينها حالة للكل أو النوع تفاح. قد يكون العيني (بهذا المعنى العام) شيئا ماديا يوجد في زمان ومكان - كما في حالة تفاحة بعينها - وقد يكون مجردا كما في حالة العينيات الرياضية من قبيل الفئات. (غير أن التعبير «العيني المجرد» يستخدم أحيانا للإشارة ما يعرف خلافا لذلك بالكيفية المتعينة أو الخاصية الفردية، من قبيل حمرة هذه التفاحة).

يعقد بعض الفلاسفة، ومن أبرزهم ب.ف. ستراوسن، تمييزا بين العينيات والأفراد. عنده، بعض، ولكن ليس كل الأفراد عينيات، رغم أن كل العينيات أفراد - حيث العينيات أفراد موجودة زماكنيا تحكمها معايير محددة في *الهوية. من ضمن «اللاعينيات» يذكر ستراوسن أشياء من قبيل الخصائص، الأعداد، القضايا والحقائق.

ب.جي.ل.

P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, 1959).

* **التعين**. مصطلح يستخدم عادة في الميتافيزيقا المعاصرة وفلسفة العقل للإشارة إلى العلاقة بين الخصائص في مستويات مختلفة تعد في آن أضعف من التماهي وأقوى من الارتباط السببي. هكذا يزعم غالبا أن الخصائص الذهنية «تتعين» عبر خصائص الدماغ والجهاز العصبي المادية، لكن ذات الخاصية الذهنية - مثال نوعية بعينها من الألم - قد تتعين عبر خصائص عصبية مختلفة في المخلوقات الحساسة. هذا ما يعرف باسم «مبدأ تعددية التعين».

إي.جي.ل.

*تعين المتغير.

J. Heil, *The Nature of True Minds* (Cambridge, 1992).

غ

* **غاندي، مهندس كارمنشاند (1869-1984).** سياسي هندي نشط تبنى المثال الفلسفي ـ الديني غير المساوم الذي يقر أن الإحجام عن الأذى هو السبيل الوحيدة للحقيقة. في عصر عاثت فيه حربان عالميتان فسادا، مارس غاندي بنجاح نهج اللاعنف عبر حركات *العصيان المدني ضد العرقية في جنوب أفريقيا وضد الاستعمارية النبذية [نبذ الطبقة الدنيا] في الهند. يسمى هذا النهج *satyagraha* أي «الحماس للحقيقة». في فلسفته الأخلاقية، تشكل *الوسائل والغايات متصلة، وليست ثمة غاية تبرر القتل الجماعي. في أي صراع، يجب اعتبار الخصم رفيقا يبحث عن الحقيقة. يتوجب كسبه عبر الإقناع والمعاناة الذاتية، وليس عن طريق الخداع والقوة المتوحشة. مثل هذه المقاومة غير المسلحة، التي هي أبعد ما تكون عن السلبية، إنما تدعو للحب الفعال وضبط النفس، اللذين سوف يجعلان الأفراد في نهاية المطاف قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم.

أي.سي.

Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict* (Princeton, NJ, 1988).

* **الغائي، البرهان، على وجود الله.** برهان مؤسس على العالم يركن إلى جوانب خاصة منه يبدو أنها مصممة وقصدية، تماثل حالات التصميم البشري. عادة ما يطرح بطريقة احتمالية، حيث يجادل بأن أكثر التفسيرات معقولية ذلك الخاص بمصمم خالق للعالم، له عقل ومقاصد، إلخ.

نظرية *التطور، التي تقترح تفسيرا بديلا لبعض أنواع النظام، عملت على إضعاف بعض قدرات الصيغ القديمة على الإقناع، وأثارت صياغات لهذا البرهان تركن إلى اعتبارات أكثر عمومية، كتلك التي طرحها ف.ر. تينانت ورتشارد سونبرن.

ج.آي.م.

David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1777).

Richard Swinburn, *The Existence of God* (Oxford, 1979).

F.R. Tennant, *Philosophical Theology* (Cambridge, 1968).

* **الغائية، العلة.** إحدى «العلل الأربع» عند أرسطو، وهي «التي من أجلها» أو النهاية أو الهدف (باللاتينية finis؛ باليونانية telos؛ ومن هنا جاءت *التفسيرات التيلولوجية».) التفسير عبر الاستشهاد بعلة غائية يعني تفسير شيء بالإشارة إلى الهدف الذي يحققه. أثار أرسطو العلل الغائية عبر أعماله العلمية، منها حالات لا يبدو أنها تتضمن مقاصد حقيقية (كما في قوله إن القدم الكفية للسباحة). يميز التوكيد على التفسير التيلولوجي (الذي يتفق عليه مع أفلاطون) معظم فلسفة العلم الغربية حتى القرن السابع عشر. تشكل مسألة شرعية التفسيرات الغائية في حالة الأشخاص، ومسألة إمكان أن تشكل تفسيرات أساسية، مواضع للجدل عند بعض الفلاسفة.

ب.جي.م.

*السببية.

J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford, 1981), ch.4.

* **الغايات والوسائل.** ثمة افتراض فلسفي سائد مفاده أنه بالمقدور دوما تحليل الأفعال بوصفها وسائل لتحقيق غاية أو هدف أو قصد. يقترن مع هذا الافتراض فكرة تقر أن غاية الفعل قد تكون بدورها وسيلة لغاية أخرى، وقد تتوقف كل سلاسل الوسائل والغايات،

رغم أن هذا لا يلزم ضرورة، عند غاية نهائية بعينها، كالسعادة مثلا. قد أقوم على سبيل المثال بالمشي، وهذا نشاط يعد وسيلة لغاية القيام ببعض التمارين، الذي هو وسيلة لتحسين حالتي الصحية ـ وقد تكون هذه الغاية الأخيرة وسيلة لغاية نهائية، ألا وهي تحقيق سعادتي.

من الطبيعي أن يعترض بالقول إنه بالرغم من أن بعض الأفعال تؤدَى من أجل تحقيق غاية، فإن هذا لا يسري على جميع الأفعال. قد لا يكون القصد من قيامي بالمشي القيام بتمارين رياضية وتحسين حالتي الصحية ـ فقد يقتصر الأمر على كوني أحب المشي. على ذلك، بمقدور نصير تحليل الوسيلة ـ الغاية أن يقر أنه إذا لم يكن هذا الفعل وسيلة لغاية، فإنه غاية نهائية، ما يعني أنه محتم على كل فعل أن يكون وسيلة أو غاية.

لا ريب أنه بالمقدور وضع كل فعل في إطار الوسيلة ـ الغاية. لكنه قد يكون مضللا، فهو يقترح بشكل طبيعي تقسيما بين الأفعال بوصفها وسائل وشيء شبيه بالأوضاع بوصفها غايات. غير أن هذه الطريقة في التفكير تصبح مثيرة للإشكاليات حين تطبق على التقويم الأخلاقي للأفعال. إنها تفضي بسهولة إلى الرؤية التي تقر إمكان تقويم الأفعال بوصفها صحيحة أو خاطئة بالاقتصار على الإشارة إلى فعاليتها في جلب نتائج مرغوب فيها. هذه هي الرؤية «التيلولوجية» [الغائية] أو *العاقبية، ومثالها التقليدي هو *النفعية.

قد يجادل المرء دفاعا عن صحة هذا الموقف الأخلاقي، لكن صحته ليست بيّنة بذاتها. ثمة نقد تقليدي يوجه إليه مفاده أن الأخلاق ليست فحسب مسألة غايات، بل تقوم أيضا بفرض قيود على طريق السعي وراءها؛ بصرف النظر عما نستهدفه، يتوجب علينا ألا نحققه عبر قتل الأبرياء، التعذيب، استعباد الناس، الكذب، أو الخداع. تعد مثل هذه الأفعال شائنة بذاتها، مهما كانت الغايات التي قد تحققها أو تعجز عن تحقيقها. أحيانا يسمى هذا المذهب *بالواجبية، وإذا اعتبرت القيود بلا استثناء، فقد تسمى «المطلقية». إنه لا يُدحض بمجرد إقرار أن تحليل الغاية ـ الوسيلة يسري على كل الأفعال، إذ إن هذا تطبيق مضلل لذلك الزعم.

يمكن توضيح هذا الأمر بالإشارة إلى استخدام القول المأثور «الغاية تبرر الوسيلة». وفق تأويله الدقيق، قد لا تكون له أية استثناءات، إذ أي شيء آخر بمقدوره أن يبرر الفعل بوصفه وسيلة إن لم تكن حقيقة أنه سوف يحقق بفعالية غايته؟ على ذلك، لا يلزم عن هذا أن كل الأفعال غير قابلة لأن تبرر إلا بهذه الطريقة، كما يزعم أنصار الأخلاق التيلولوجية. الأخطر من ذلك أن نوظف مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» لاقتراح أنه إذا اعتبرنا غاية ما غاية في الأهمية ـ انتصار عقيدة دينية ما، أو الاستحواذ على سلطة سياسية بطريقة بعينها ـ فإن استخدام أية وسيلة مقبول أخلاقيا.

ر.ج.ن.

*الذرائعية، القيمة.

Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, 1977), chs. 6-7.
J.L. Mackie, *Ethics* (Harmondsworth, 1977), chs. 7.
Samuel Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics* (Oxford, 1988).

*** الغدفان، مفارقة.** إشكالية في *نظرية التدليل أول نبّه إليها همبل. يبدو لأول وهلة أن التعميم الذي يكون من قبيل «كل الغدفان سوداء» مدلل عليه ـ يحصل على دعم ـ من قبل كل حالة عينينة ملاحظة جديدة لغداف أسود. غير أن هذا التعميم يتكافأ منطقيا مع «كل ما ليس أسود ليس غدافا»، المدلل عليه بكل حالة عينية جديدة لما ليس أسود وليس غدافا، مثال المناديل البيضاء، مناضد المكتب المصنوعة من الصنوبر ذي اللون الباهت، وما في حكمها. لذا إذا قبلنا المبدأ البريء في ظاهره الذي يقر أن ما يدل على فرض يدل على ما يتكافأ معه، يتوجب أن نخلص إلى أن ملاحظاتنا لمناديل بيضاء تدل على أن كل الغدفان سوداء ـ ما يجعل علم الطيور علما سهلا على نحو مفارقي. غير أنه لا يتضح أية مقدمة من مقدمات هذا البرهان يمكن نبذها.

جي.ل.

C.G. Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", in *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York, 1965).

*** الاغتراب.** آفة نفسية أو اجتماعية، تتجلى عبر نمط أو آخر من العزل المؤلم، الانقطاع، أو التشظي، يشطر الأشياء التي ينتمي بعضها إلى بعضها. يغترب الناس عن العملية السياسية حين يحسون بالانفصال عنها وبأن قواهم قد سلبت في علاقتهم بها؛ هذا اغتراب لأن المرء في المجتمع الديمقراطي ينتمي إلى العملية السياسية، وبوصفه مواطنا يتوجب أن تنتمي إليه. تأمل المرء في معتقداته، قيمه، أو نظامه الاجتماعي، قد يجعله يغترب عنها، قد يقوض ارتباطه بها، ويجعله يشعر بأنه منفصل عنها، بحيث لا يعود يجد نفسه فيها، ولكن دون توفير بدائل لها؛ إنها *faute de mieux* (ما يعتبره الوضع الأفضل نسبة إليه)، لكنها ليست حقيقة خاصته؛ إنها خاصته لكنه اغترب عنها.

أصبح مصطلح «الاغتراب» متداولا بسبب نظرية ماركس، وهو يستخدم بشكل بارز في مخطوط ماركس الذي كتبه عام 1844(والذي نشر لأول مرة عام 1930). أخذ ماركس المصطلحين *Entausserung*، (الاغتراب) ، *Entifremdung* من هيجل، الذي استخدمهما لتصوير «الوعي التعيس» عند العالم الروماني والعصور الوسطى المسيحية، حيث كان الأفراد تحت الإمبراطورية الرومانية محرومين من الحياة الاجتماعية والسياسية المتجانسة التي كان ينعم بها الناس في العهود الوثنية القديمة، ما جعلهم يلجأون إلى الداخل ويقومون بتوجيه طموحاتهم شطر إله متعال ومملكة عالمه الآخر. عند هيجل الوعي التعيس منقسم على نفسه، منفصل عن «جوهره»، الذي يحتاز على موضعه في «العالم الآخر».

استخدم ماركس الفكرة نفسها لتصوير وضع الأفراد في العصور الحديثة ـ خصوصا العمال الأجراء المحدثين ـ المحرومين من تحقيق أي نمط في الحياة، لأن نشاطهم الحياتي كفاعلين منتجين اجتماعيا يخلو من أي إحساس بالفعل أو الرضا الجمعي ولا يهبهم ملكية لحيواتهم أو منتجاتهم. في المجتمع الحديث، الأفراد مغتربون بقدر ما يكون جوهرهم الإنساني المشترك، النشاط التعاوني الفعلي الذي يوحدهم بشكل طبيعي، مسلوب القوى في حيواتهم ـ خلق من قِبلهم، لكنه منفصل عنهم ومسيطر عليهم بدلا من أن يكون خاضعا لإرادتهم المتحدة. هذه هي قوة السوق، التي لا تعد «حرة» إلا بمعنى أنها خارج سطوة خالقيها البشر، تستعبدهم بالفصل بينهم، وبعزلهم عن نشاطهم وعن إنتاجها.

الفعلان الألمانيان *entaussern, entrfremden* انعكاسيان، وعند هيجل وماركس كليهما، الاغتراب أساسا ودائما هو اغتراب ـ الذات. في الأصل، أن يغترب المرء هو أن ينفصل عن جوهره أو طبيعته التي يختص بها؛ أن يكره على حياة لا تجد فيها طبيعته فرصة للتحقق. بهذه الطريقة، تتضمن خبرة «الاغتراب» نوعا من عوز القيمة ـ الذاتية وغيابا لمعنى الحياة. الاغتراب وفق هذه الدلالة لا يرتهن أساسا بتحقيق الرغاب الواعية، أو بكيفية اختبار الحياة، بل بما إذا كانت حياة المرء تحقق طبيعتها موضوعيا، خصوصا (عند هيجل وماركس) حياته مع الآخرين بوصفه كائنا اجتماعيا وفق مسار محدد من التطور التاريخي. تظل تفضي رؤيتهما في الاغتراب، وفق هذا التصور، إلى نتائج تاريخية، بل بمقدورها أن تكون أداة للتغير الجتماعي، ومن البيّن أنها تتضمن نوعا من الواقعية بخصوص الخير الإنساني: ثمة فرق سيكولوجي واجتماعي بين تحقيق البشر لطبائعهم وعدم قيامهم بتحقيقها، وهذه حقيقة تفسر ما يفكرون فيه، ما يشعرون ويقومون به، وبمقدورها أن تقوم بدور حاسم في التغير الاجتماعي.

أي.و.و.

*الرأسمالية.

Raymond Geuss, *The Idea of Critical Theory* (Cambridge, 1981).
Istvan Meszaro, *Marx's Theory of Alienation* (New York, 1972).
Bertell Ollman, *Alienation*, 2nd edn., (Cambridge, 19776).
John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford, 1975).

*** استغراق الحدود.** يقال تقليديا عن مواضيع «كل أ هو ب» و«لا س هو ص»، ومحاميل «لا س هو ص» و«بعض س ليس ص» إنها مستغرقة؛ من المفترض أن يفسر هذا لماذا تعد استدلالات بعينها سليمة، وأخرى غير سليمة. يقر كينز إن الحد «يكون مستغرقا حين يستدل على كل الأفراد الذين يشير إليهم». غير أن هذه النظرية غامضة، كما أن القواعد التقليدية تعاني من خلل.

سي.و.

*القلب.

P.T. Geach, *Reference and Generality*, 2nd edn. (Ithaca, NY, 1968).

*** المستغرق، نموذج القانون.** وفق هذا القانون الخاص بالتفسير العلمي، الذي طوره كارل همبل، تفسر الجملة التي تصف حقيقة فردية أو عامة إذا وفقط إذا استنبطت من جمل أخرى تشتمل على قانون علمي عام واحد على الأقل. بالنسبة إلى الحقائق المفردة، يستلزم هذا النموذج تماثلية بين التفسير والتنبؤ؛ إذا كان بالمقدور تفسير واقعة ما، كان بالمقدور التنبؤ بها، والعكس بالعكس. لنموذج القانون المستغرق علاقة آصرة بمماهاة ديفيد هيوم بين السببية و*الارتباط الثابت، ومن ثم فإنه يواجه صعوبات مماثلة تتعلق بأسبقية السببية والسببية اللاحتمية.

د.ب.

*السببية.

C. Hempel, Aspects of Scientific Explanation (New York, 1965).

*** الغزالي (1058/9– 111).** الفارسي أبو حامد الغزالي (Algazel في النصوص اللاتينية) هو أكثر علماء الكلام الأشاعرة تأثيرا في عصره. دوره بوصفه على

رأس المدرسة النظامية التي تسندها الدولة، عمله الهائل «إحياء علوم الدين»، تصوره السير - ذاتي في «المنقذ من الضلال» (غالبا ما يقارن بكتاب أوغسطين *Confessions*) كرس انتصار النقل على العقل. أعماله ضد - الفلسفية بوجه خاص، «مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة» دعت علماء الكلام لاستخدام الأساليب الفلسفية لمعارضة حجج «الهراطقة». غير أن أثر ذلك على الفلسفة كان إيجابيا - لقد راجت دراسة المنطق رواجا هائلا بين المتكلمين. تحديده لعشرين مسألة فلسفية جودل ببطلانها (منها، الأبدية، خلود الروح، والسببية العقلانية)، رد عليه ببراعة من قبل ابن رشد، ما مهّد الطريق إلى تحسين البراهين الأرسطية، وفلسفة السهروردي.

هـ.ز.

W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazal i* (London, 1951).

* **الاستغلال.** أن تستغل شخصا أو شيئا أن تستعمله لتحقيق مقاصدك بالتعويل على ضعف أو قابلية للإصابة تعتوره. معظم المعاجم تعرّف «الاستغلال» على أنه «استخدام شيء أو شخص بطريقة مجحفة أو لاأخلاقية». غير أنها تخطئ في ذلك؛ إذا حكم على الاستغلال بأنه مجحف أو لاأخلاقي، فإن هذا لا يرجع إلى تعريفه، بل يرجع إلى التزام إيجابي - وقابل للجدل - من جانب القائمين بالحكم.

في الحالة الأولى، يتشكل موضع الاستغلال دائما من ضعف أو قابلية للإصابة. الصديق المتلاعب، أو العاشق، أو الوالد، يقوم باستغلال الشعور بالذنب أو الحاجة إلى العطف التي يعاني منها شخص ما: الدائن المحتال يستغل ظروف المستدين الصعبة، الصحيفة الفضائحية تستغل طلاق النجمة قدر ما تستغل أذواق القراء المتلهفة للقراءة عنه. إننا نتحدث عن استغلال هنا لأننا نعتبر طلاق النجمة نقطة ضعف، وكذا شأن أذواق القراء المتلهفة، ونقر أن الصحيفة تستغل نطاق الضعف تلك لصالحها. أن تستغل شخصا أن تستخدم ضعفه كي تكتسب قدرة على التحكم بطريقة فاعلة في حياته أو عمله.

هل الاستغلال فعل شائن أو لاأخلاقي ضرورة؟ قليل منا يعتقد أن استغلال سهو الخصم في لعبة الشطرنج قصد إحراز النصر عليه عمل خاطئ أو لاأخلاقي. وكذا الشأن نسبة إلى المحامي الذي يستغل ضعف حجة خصمه في كسب قضية (عادلة). حين نعتبر الاستغلال فعلا شائنا أو لاأخلاقيا، فلأننا نعتقد أن استخدام ضعف الآخرين في تحقيق مصالحنا فعل شأن أو لاأخلاقي. إذا اعتقدنا أنه من الخطأ أن نقوم باستغلال الأشخاص، فإن السبب في ذلك إنما يرجع إلى اعتقادنا بأن يتوجب عدم توظيف ضعف الشخص في جعل حياته أو عمله تحت سطوة شخص آخر. غير أن ثمة من يرى - مثال نيتشه أو كاليكلس في محاورة أفلاطون Gorgias - أنه بوجه عام لا تثريب أخلاقي - بل إنه من العدالة الطبيعية - أن يقوم الأقوياء باستغلال الضعفاء. ليس بالمقدور دحض مثل هذه الرؤى بطريقة مقنعة عبر الاستشهاد بتعريف المعجم لكلمة «استغلال».

ثمة آراء شبيهة بتلك التي يقرها نيتشه وكاليكلس أكثر سوادا مما يسلم الناس. في المجتمع الرأسمالي يعتقد بشكل عام أنه من العدل أن يقوم الناس بشراء السلع وبيعها - حتى قدرات الآخرين على العمل - مهما كان الثمن الذي تتحمله *السوق الحرة. وعلى اعتبار أن معدل الأجور سوف يكون بوجه عام في صالح أرباب العمل، فملكيتهم وسائل الإنتاج تضعهم في موقف أقوى من حيث المضاربة، في حين يضع عوز الملكية العمال في موقف أضعف، لا ريب أن الصفقة الناتجة استغلالية؛ على ذلك، عادة ما يحكم أنصار النظام الرأسمالي الخلّص بأنها صفقة عادلة وأخلاقية تماما. وفق هذا، فإن الذين يقبلون هذا الحكم ويقرون التعريف المعجمي المتعارف عليه لكلمة «استغلال» قادرون على إنكار أن عمل الأجرة استغلالي، على اعتبار أنهم يرون أنه عادل وأخلاقي. هكذا نرى أن التعريف المتعارف عليه للاستغلال ليس خطأ بريئا، بل خدعة خبيثة مقصود منها تمكين الناس من تنكب الاضطرار إلى التسليم بتشابه رؤيتهم مع رؤى المدافعين الأكثر أمانة عن الاستغلال، من قبيل نيتشه وكاليكلس.

وبالطبع، فإن المبدأ الذي يقر أن عمل الأجرة استغلالي يرتبط الآن أساسا باسم كارل ماركس، الذي أعطى لقب «معدل الاستغلال» لنسبة زمن العمل الذي ينتج فيه العامل فائض رأس المال إلى زمن العمل الذي ينتج فيه العامل أجره.غالبا ما يقوم علماء الاقتصاد، متأسين بخطوات يعتقدون أن ماركس اتخذها، بطرح تعريف اصطلاحي «للاستغلال» - مثال تعريف جون رومر الذي يقر أن المرء يتعرض للاستغلال إذا كان ما يحصل عليه يجسد عملا أقل من ذلك الذي قام بتأديته - ثم يقومون بتوظيف أمثلة مخالفة بارعة (ومتخيلة تماما) لتبيان أنه لا اعتراض بداهة على الاستغلال (المعرّف على تلك الشاكلة). وعلى اعتبار أن الأمثلة المخالفة لا تشتمل على توظيف ضعف الآخرين في

صالح المرء، فإن ما يقومون حقيقة بتبيانه أن التعريف الاصطلاحي لا يشكل تعريفا جيدا للاستغلال.

وبالطبع، فإن ماركس يعتقد أن العمل الفائض في العالم الواقعي ينتقص من العمال عبر كون عوزهم للملكية يجعلهم في موقف ضعيف؛ ولذا فإنه اعتقد فعلا أنهم يتعرضون للاستغلال. غير أنه لا يقر أن الاستغلال الرأسمالي مجحف، فعلى اعتبار أن ماركس يعتقد أن ذلك الاستغلال يتواءم تماما مع نظام الإنتاج الرأسمالي، فإنه يتوجب أن يتواءم أيضا مع معايير الصواب والعدالة التي يمكن تطبيقها بطريقة عقلانية على ذلك النظام. عند ماركس، مفاد الكشف عن الاستغلال الرأسمالي إنما يتعين في إفهام الطبقة العاملة أن النظام الاقتصادي الرأسمالي مؤسس على ضعف موقفهم، الذي يستديم بسبب ما تقوم به الطبقة الرأسمالية. بصرف النظر عما إذا كان قيام شخص باستغلالك عملا مجحفا، فإن حقيقة كونه يستغلك إنما تبين أنك في موقف ضعيف وأن ثمة من يوظف ضعفك في صالحه. في مثل هذه الحالة يكون لديك سبب وجيه للقيام بكل ما يلزمك القيام به لحماية نفسك من المستغل، حتى لو تطلب ذلك تقويض النظام الاجتماعي بأسره وتشكيل نظام آخر تكون فيه قويا إلى حد يحول دون تعرضك للاستغلال.

أي.و.و.

*العمل، أخلاقيات؛ الرأسمالية؛ اليد الخفية.

Richard Ameson, 'What's Wrong with Exploitation?', *Ethics* (1981).
G.A. Cohen, 'he Structure of Proletarian Unfreedom', in John Roemer (ed.) (Cambridge, 1986).
Karl Marx, *Capital*, i , tr. Ben Foekes (London, 1976).
John Roemer, 'Should Marxists be Interested in Exploitation?", in John Roemer (ed.), *analytical Marxism* (Cambridge, 1986).

* **الأغلوطة.** في المنطق (1) *برهان فاسد يبدو سليما، أو (2) صورة برهان تتخذ حالات فاسدة. تكون الأغلوطة كأوضح ما تكون حين يجمع البرهان، أو بعض حالات صورته (تسمى بالمثال المخالف)، بين مقدمات صادقة ونتيجة باطلة. البرهان ذو الصورة الأغلوطية ليست أغلوطة ضرورة (فللبرهان عدة صور تعرض كل منها بنيته بدرجة أو أخرى من التفصيل، ومحتم على بعضها أن تكون أغلوطية). على ذلك، تهام نصير برهان بالركون إلى صورة أغلوطية يتخذها برهانه («إذا صح ما تقول، فإننا نستطيع أن نجادل بأن..»)، غالبا ما يكون فعالا. تعرّف الأغلوطة بشكل أكثر سوادا بأنها (3) أي خلل متفش في الإثبات، مثل *المصادرة على المطلوب أو *اجنورانتو النكي [تجاهل الدحض]، لا يشكل فسادا في البرهان.

سي.أي.ك.

C.L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

* **أغلوطة الحد الأوسط المشترك.** قياس مقولي يشتمل على مقدمتين ونتيجة وثلاثة حدود. في المقدمتين يرد الحد الأوسط مرتين. النتيجة التي تتضمن حدين آخرين إنما تلزم عن المقدمتين، وفق قيود أخرى، بسبب العلاقة القائمة بين ذينك الحدين من جهة والحد الأوسط من أخرى. حين يكون الحد الأوسط مشتركا، بحيث يحتاز كل ذكر له على معنى مختلف، يكون القياس أغلوطيا، ويصنف ضمن أغلوطة *الحدود الأربعة. مثال ذلك الاستدلال على

يحصل النحل على إعانات مالية حكومية.
بالركون إلى المقدمتين:
النحل منتج للعسل.
منتجو العسل يحصلون على إعانات مالية حكومية.

ر.ب.م.

C. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970.

* **الغموض.** الكلمات التي تكون من قبيل «ذكي»، «طويل»، «بدين» غامضة لأنه في معظم سياقات استخدامها ليس ثمة خط فاصل يعزلها عن «ليس ذكيا»، «ليس طويلا»، «ليس بدينا» على التوالي. يتوجب التمييز بين الغموض و*الاشتراك الذي تختص به الكلمة أو العبارة التي تحمل معنيين متمايزين. في حين أن «ثمل» غامضة، فإن «عين» [بالعربية] مشتركة. يتوجب أيضا تمييز الغموض عن التحدث بكلمات عامة. قولك «سوف أعالج المشكلة بطريقة ما» ليس قولا غامضا، بل يخفق في تحديد أي مفهوم. باللجوء إلى سياقات استخدام بعينها (مثال الدبلوماسية، السياسة)، يمكن أن يعد الغموض منقبة لا مثلبة.

ن.ف.

William P. Alston, "Vaguness", in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).
R.M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge, 1988), ch.2.

* **الغامضة، المواضيع.** إذا كانت موجودة، فإنها تتحدى الفكرة السائدة أن الواقع نفسه ليس غامضا، بل الغموض يطال تمثلاتنا له. مثال ذلك، جبل افرست موضوع غامض، إذ إن تخومه غامضة؛ بعض الأحجار لا يتضح تماما أنها جزء منه. هكذا فإن الغموض لا يعزى إلى كلمة «افرست» التي يسمح لها بالإشارة إلى جبل متفرد غامض. قد يؤثر الغموض أيضا في التخوم

الزمنية (مثال لحظة الموت). لا تتماهى المواضيع الغامضة إلا إذا احتازت على الأجزاء الواضحة نفسها وغير ـ **الأجزاء الواضحة** نفسها؛ ثمة جدل حول ما إذا كان بمقدور هذه العلاقة نفسها أن تكون غامضة. نستطيع افتراض أن الموضوع غامض دون افتراض أنه غير محدد، إذا اعتبر (وهذا مثير للجدل) غموضه كامنا في استحالة العثور على تخومه الدقيقة.

ت.و.

T. William. *Vaguness* (London, 1994).

* **الغنوصية**. تعاليم تقرها مجموعة من الطوائف التي ازدهرت منذ القرن الثاني حتى القرن الرابع بعد الميلاد، وهي تجمع بين عناصر من المسيحية و*الأفلاطونية، وتركن خصوصا إلى قصص الخلق التي يقول بها الإنجيل ومحاورة أفلاطون *Timaeus*. الغنوصية ثنائية، فهي تميز بين العالمين الروحي الخيّر والمادي الشرير. المادة من خلق قوة خلاقة شريرة، لكن المخلص الروحي جاء كي يسترد *gnosis* أو المعرفة بأراوحنا الحقيقية. سوف يتحرر الغنوصي من العالم المادي، ويقضى على اللاغنوصي بالتناسخ. في البداية هددت الغنوصية العقيدة المسيحية التي بقيت بعدها، فأرغمت الأخيرة على تحديد تعاليم في طبيعة السلطة والوحي. ولأنها منعت من أباطرة الرومان المسيحيين، استوعبت تعاليم الغنوصية التي بقيت في سوريا وفارس في *المانوية.

ت.ب.

E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979).

* **التغير**. التبدل، اختلاف الحجم، التعاقب، التحويل، كلها تنويعات في التغير لا يرقى إليها الشك. يعتبر رسل صدق أمر في وقت وبطلانه في آخر تغيرا؛ وفق مفهومه (الذي يسمى أحيانا مفهوم «كيمبردج»)، نشوء شيء من العدم قد يكون تغيرا. آخرون يرغبون في التمييز بين التغير والإحلال ، ويجادلون حول ما إذا كان يتوجب، نسبة إلى هذا الغرض، افتراض وجود شيء في أي تغير (الشيء الذي يطرأ عليه التغير) يظل موجودا، وما إذا كان بالمقدور السماح بأن يصبح شيء ما شيئا آخر. تثير مسألة ما إذا كان التغير يحدث حقيقة إشكالية لفلاسفة الزمن، مثال الذين ينكرون وجود أي فرق حقيقي بين الماضي والمستقبل. ثمة إشكالية أخرى تتعلق بما إذا كنا نحتاج إلى مقولات مختلفة للتمييز بين التغيرات التي تحدث والأشياء التي توجد وتختص بخصائص. صحيح أننا نتحدث بطرق مختلفة عن الأشياء والتغيرات؛ الأشياء يمكن تصورها ووصفها، في حين التغيرات قابلة للرصد والفهم؛ لكن مسألة ما إذا كانت الأشياء قابلة لأن ترد إلى تغيرات أو العكس، مسألة طال الجدل حولها منذ أن طرح سؤال مماثل بخصوص المادي والنفسي. يناصر ديفدسون ثنائية الشي-التغير، لكن معظم الفلاسفة من هرقليتس إلى رسل يفضلون نوعا واحدا من الكينونات الأساسية.

و.سي.

*العملية؛ كيمبردج، تغير.

Donald Davidson, *Essays on Action and Events* (Oxford, 1980), essay 6.

* **تغير تقويم القيم**. (أو إعادة تقويم القيم). مشروع نيتشه لإعادة تقويم قيمة الأشياء الموقرة أو المستهجنة بشكل عام. يقترح نيتشه ويقوم بإعادة تقويمها وفق «قيمتها نسبة للحياة»، أي مدى إسهامها أو إعاقتها في تعزيز والحفاظ على مختلف أنواع الكائنات البشرية الحياة الإنسانية عامة. ليس هذا *سلب لقيمة *التحديدات القيمية السائدة ولا عكسا لها، بل تعديل بطريقة طبائعية تعتد باستحقاقات الازدهار البشرية المتغيرة. (انظر مثال: *Beyondd Good and Evil*, sects. 4; *Genealogy of Morals*, prefacep The Antichrist, sects. 1-7).

ر.س.

George Morgan, *What Nietzche Means* (New York, 1965), ch. 5.

* **المتغير**. حرف يستعاض به عن ورود أو أكثر لتعبير في تعبير أوسع، كما «س معجب بـ ص». حين يضاف *مكمم في بداية مثل هذا التعبير، يكون المتغير «مقيدا». لا مدعاة إلى هذه العدة إلا حال وجود متغير أو أكثر مكرر أو مكمم أو أكثر، حيث يشير الحرف المضاف لكل مكمم بادئ إلى المتغير الذي يقوم بتقييده في باقي الجملة. انظر الأمثلة الواردة في فقرة «المكمم».

سي.جي.ف.و.

W.V. Quine, "Vaariables Explained Away", in *Selected Logic Papers* (New York, 1966).

* **المتغير، تعين**. برهان لهلري بتنام ضد نظرية *هوية النمط في العقل: النظرية التي تقر أن الخصائص الذهنية خصائص مادية. وفق هذه الرؤية، كل حالة عينية للخاصية الذهنية حالة عينية للخاصية المادية التي تتماهى معها الخاصية الذهنية. غير أنه من غير المحتمل فيما يبدو أن كل حالة من حالات الألم حالة للخاصية الدماغية نفسها. يمكن للمخلوق أن يحتاز على طبيعة مادية مختلفة كثيرا عنا، رغم أنه يظل يتألم. إن هذا

الإمكان يجعل نظرية هوية النمط غير مقبولة امبيريقيا.

ت.سي.

*التعين.

Hilary Putnam, "The Mental Life of Some Machines", in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, ii (Ccambridge, 1975).

* **المتغايرة والمتماثلة**. الكلمة المتماثلة (أو المتشاكلة) لفظة تسري على نفسها، مثال كلمة «متعددة ـ المقاطع»، كونها متعددة المقاطع. الكلمة المتغايرة كلمة لا تسري على نفسها، مثال كلمة «أسبانية»، فهي كلمة ليست أسبانية. مفارقة المتغايرة (أو مفارقة جريلنج)، التي تتعلق بمفارقة الكاذب، متناقضة: فكلمة «متغايرة» متغايرة إذا وفقط وإذا لم تكن متغايرة.

سي.أي.ك.

* **غير محتملة، قضايا فلسفية**. ربما يكون معظم الفلاسفة على استعداد كاف لتشكيل قائمة من هذا القبيل. لا ريب أن لديهم في أحاديثهم أدلة على مزاعمهم. المحررون ـ الفلاسفة، كونهم كماليين نسبة لكثير مما يعتبرونه غير محتمل، ربما شيء أو شيئان قد خلط بينهما، أكثر استعدادا لتشكيل قائمة. قد تكون صرخة من القلب. هذه هي قائمتي.

1. موضوع المنطق الصوري أساسي للفيلسوف. إن هذا الكتاب إثبات لكون الفلسفة تشكل مجموعة من المواضيع المتعلقة، بل صعبة المراس. في تلك المجموعة المرتبطة، المنطق ليس أبا ولا حتى أخا كبيرا. (ربما يكون المنطق الفلسفي أكثر أهلية لأن يكون كذلك، ولكنها تظل أهلية محدودة). كم عدد القضايا الفلسفية الكبرى التي تسنى معالجتها بالمنطق الصوري؟ لماذا ليس هناك منطق صوري جدير بالذكر في الأعمال الفلسفية الكبرى؟

2. تقدم خدمة للطلاب أو سائر الأبرياء، أو للمنطق، من قبل أولئك المناطقة الذين يسمحون بإقرار أن أفكار «إذا..ف ..». العادية التي نعول عليها في حياتنا والعلم ترد إلى شيء، أساسي لجزء من المنطق، يسمى بالاستلزام المادي، يصدق بالتعريف إلا في حالة صدق مقدمه وبطلان تاليه. إذا كنت تواقا لإقرار ذلك، فكّر في «إذا كانت هوليود في كاليفورنيا، فإن أدنبره في استكتلنده». لا تغفل أيضا «إذا كانت أدنبره في كاليفورنيا، فإن أرسطو مصور فوتوغرافي».

3. أفكارنا ومشاعرنا الواعية لا تختلف عن الوقائع الإلكتروكيميائية التي تحدث في أدمغتنا المرتبطة سببيا أو منطقيا بأشياء أخرى بعينها، خصوصا ما يسمى بالمدخلات والمخرجات. هذه هي القضية الرئيسة في الوظيفية، علم الإدراك المعرفي، وكثير من فلسفة العقل علم المنفسنة والمحوسبة بقدر ما تنطبق علينا عوضا عن الحواسيب وسكان المريخ أو أي شيء آخر. إذا صح هذا، فإنه لا وجود لأكثر الأشياء يقينية عندنا.

4. إذا كنت وكنت ترى النسخة نفسها من هذا الكتاب، ثمة موضوعان للوعي ـ كل منا يعي شيئا ذاتيا، «معطى حسيا» أو مهما كان. هكذا اعتقد كبراء الفلاسفة. لقد ارتأوا ذلك بخصوص العالم الخارجي بوجه عام. إذا صح هذا، فيما يتعلق بالإدراك الحسي، فإن كلا منا سجين وحدة مستديمة. ليست هناك كتب أيضا.

5. صدق الإقرار المتعلق بالعالم، وزن هذا الكتاب مثلا، لا يكمن في مطابقة الإقرار لأشياء واقعية، بل يكمن في علاقة مختلفة تماما، ربما الاتساق مع إقرارات أخرى. إذا صح هذا، فإنه بصرف النظر عن فتنة ضد الواقعية في الرياضيات والأنساق المنطقية، العالم عارض للصدق بقدر ما هو عارض للخيال المتسق. وبالمناسبة، ليس بمقدور صعوبات توضيح العلاقة العامة بين اللغة والعالم، أو خطأ الحديث عن الحقائق عوضا عن الأشياء، ردنا إلى السياسة التقليصية المتعينة في قول إن « «الثلج أبيض» تصدق إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض»، وأشياء مشابهة عن أية قضية أخرى ـ وعدم قول أكثر من ذلك.

6. «في العالم الممكن الذي أرتدي فيه حذاء بنيا وقبعة..». قد تعني شيئا مغايرا وأهم من «في هذا العالم، لو كنت مرتديا حذاء بنيا وقبعة.».. بعض الراغبين في مساعدة منطق المقاميات يرون ذلك، وآخرون أكثر منهم بكثير يربكون سريعي التأثر بالمشاركة في الحديث. الإقرارات الشرطية، خصوصا الفرضية، يصعب تفسيرها، ولكن نستطيع إنجاز بعض التقدم دون خيال علمي.

7. المعلول ليس شيئا محتم الحدوث، بل مجرد حدث سبقه شيء ضروري له، شيء ما كان للحدث أن يقع دونه. إذا صح هذا، نستطيع القول بأن تخيراتنا وقراراتنا معلولات دون الانشغال بما إذا كانت لدينا إرادة حرة. لكن المعلولات ليست ما كنا نعتقد، أشياء لها تفسيرات فعلا.

8. بمقدور المعلول بنفسه، بوصفه متميزا عن فكرته في معلولات مشابهة أسبق، أن يفسر حدوث علته. أحينا تحجب فكرة التفسير التيلولوجي أو الغائي

القديمة والمدهشة هذه عبر تفاصيل شكلية، وأحيانا تظهر في تأملات ماركسية في القاعدة والبنية الفوقية، وأحيانا تستبان في البيولوجيا. ثمة مثال يعيّن الفكرة، مثال يجب التفكر فيه ثانية، مفاده أن للطيور عظاما مجوفة لأن ذلك يحسن من قدرتها على الطيران.

9. الأحكام الأخلاقية، مثال «الاشتراكية صائبة أخلاقياً»، لا تتعلق بمواقفنا وميولنا المثيرة للجدل، بل تشبه «الوردة حمراء»، رغم أنها ترتهن بعض الشيء بعدتنا الإدراكية، فهي إما أن تكون صادقة أو باطلة على نحو حاسم بالمعنى البيّن. إن هذه النزعة، التي هي أفضل من أن تصدق، قد سرقت اسم الواقعية الأخلاقية.

10. أن تدافع عن العقاب بقولك بطريقة أو أخرى أن صاحبه جدير به أو أنه جزاء هو أن تطرح مبررا له مغايرا للمبرر المستهجن الذي يقر أن العقاب يسكّن الأحزان - ويشبع الرغبة في إيلام المعتدي. ما يطرح عوضا عن ذلك في تحليل أو تفسير برهان الاستحقاق أو الجزاء عادة ما يكون موقرا فكريا، ولكن ليس إلى حد أنه يطرح مبررا واقعيا.

11. ثمة مبدأ للعدالة أو المساواة أو الرفاهة، أو مبدأ آخر في الأخلاق العملية، يتوجب أن تكون له أولوية على التالي. يتعين علينا اتخاذ الوسائل العقلانية لتحسين حال ذوي الأوضاع السيئة، حيث تتعين إحدى وسائلنا في التقليل من مطالب مكافأة مساهمين أكبر في المجتمع. أعتقد أننا لن نجد شيئا أقرب من هذا للحقيقة في الليبرالية أو أية نزعة أخرى.

لماذا لا يأخذ الفلاسفة عبرة من التيقن من أن قوائمهم المنشورة أو غير المنشورة للقضايا الفلسفية غير المحتملة لا تحتاز على فرص كبيرة في أن تقبل بوصفها غير محتملة؟ (ثمة فيلسوف محترم إلى حد كاف ويحصل على أجر على عمله تشتمل قائمته على نقائض قائمتي). هل يبين هذا أن الفلسفة مسار حياة ذات مسائل تعد الأصعب، وأن البقاء في مناخها الارتيابي الناتج إنما يفضي إلى العجب بالنفس؟ **ت.هـ .**

*** غير أخلاقية.** تستخدم أحيانا استخداما خاطئا لتعني اللاأخلاقية أو الشرّية، لكنها تعني عوز الشخص لكل فهم أو اهتمام بالمواقف الأخلاقية أو الاحتشامية. بهذا المعنى، الرضع والأطفال الصغار غير أخلاقيين، بيد أنه يتوقع عادة من الراشدين ألا يكونوا كذلك، وإلا فإنه من المرجح أن يرتكبوا جرائم مروعة، ومن هنا جاء الخلط سالف الذكر. على ذلك فإن أهمية غير الأخلاقية إنما ترتهن بكيفية فهمنا لطبيعة مطالب الأخلاق ودورها في تنظيم السلوك البشري؛ غالبا ما تكون الفطرة الخيرية البسيطة بفعالية الإحساس بالواجب في جلب السلام بين الأشخاص. عادة ما يصوّر غير الأخلاقيين على أنهم وحوش، لكن المثال الذي أشرنا إليه لتونا يقترح أن الأمر ليس كذلك ضرورة. الصحيح هو أنهم ليسوا كثرا. بطريقة أقل دراماتاكية، ثمة أفعال وتخيرات بعينها تعد غير أخلاقية، أي لا تتضمن أية عوامل أخلاقية، مثل تخير تناول القرنبيط عوضا عن الجزر.

ن.جي.هـ.د.

*الشر.

B.A.O. Williams, *Morality* (Cambridge, 1976).

يشتمل هذا الكتاب على نقاش مختصر لهذه المسألة.

*** غير المشبع، التعبير.** تعبير يحتاج إلى إضافة قبل أن يحتاز على ما يسميه فريجه بالمعنى التام. إنه تعبير يشير إلى دوال لا أشياء. يعتبر فريجه التعبير «هزم قيصر جاول» مثلا قابلا لأن يحلل إلى نوعين من المكونات، أحدهما تام بذاته والآخر غير مشبع. «قيصر» و«جاول» من النوع الأول، فهما يشيران إلى مواضيع. أما «ـ هزم ـ » فهو من النوع الثاني؛ يتوجب إشباع فراغاته قبل أن يحتاز على معنى تام. من أمثلة التعبيرات غير المشبعة «أب ـ» و«إما ـ أو ـ». لاحظ أن مفهوم التعبير غير المشبع يختلف تماما عن مفهوم *الرمز غير التام عند رسل. يفسر فريجه مفهومه، فضلا عن قيامه بأشياء أخر، في "Function and Concept", in *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy* (Oxford, 1984).

أي.ج.ب.

*** غير الطبيعية، الخصائص.** عند الطبائعيين الأخلاقيين، تشير الحدود الأخلاقية إلى خصائص «طبيعية»، خصائص يمكن توكيدها في أغلب الأحيان عبر الخبرة الحسية. في المقابل، جادل فلاسفة آخرون بأن تميز الخصائص الأخلاقية يفتقد في مثل هذا التحليل (*الأغلوطة الطبائعية)، وزعموا أن الحدود الأخلاقية إنما تشير إلى خصائص «غير طبيعية» يمكن الكشف عنها «بالحدس» وحده. هكذا فهم ج.إي. مور «الخيّر». آخرون شككوا في جدارة الحدس بالثقة بوصفه سبيلا للمعرفة، كما ارتابوا في قدرة الركون إلى مثل هذه الخصائص على أن يرشد عقلانيا سلوكيات الكائنات المسؤولة أخلاقيا.

ر.جي.ل.

*الأخلاقية، الطبائعية.

G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903).

*** غير المستغرق، الحد الأوسط.** ثمة قاعدة في المنطق التقليدي مفادها وجوب استغراق الحد الأوسط في *القياس السليم (أي الحد المشترك بين المقدمتين) مرة واحدة على الأقل من مرات وروده؛ ينجم عن عدم استيفاء هذا الشرط أغلوطة الحد الأوسط غير المستغرق. (*استغراق الحدود). وفق هذه الرؤية:

كل ممارسي الرياضية بشكل منتظم ذوو أجسام لائقة

كل لاعبي الأولمبياد ذوو أجسام لائقة

لذا، كل ممارس الرياضية بشكل منتظم لاعبو أولمبياد

قياس غير سليم لأن الحد الأوسط («ذوو الأجسام اللائقة») في حالتي وروده محمول كلية موجبة (*المنطق التقليدي) ومن ثم غير مستغرق. الصياغة غير المريحة للقاعدة، التي تسمح باستغراق الحد الأوسط مرة أو مرتين، إنما تعكس ضعفا في مبدأ الاستغراق التقليدي.

سي.و.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), 288-94.

*** غير الكافي، السبب، مبدأ.** يقر هذا المبدأ أنه يتوجب تحديد احتمالات متساوية لكل إقرار منافس إذا لم يكن ثمة مبرر إيجابي لتحديد احتمالات مختلفة. كينز هو أبرز من ناقش هذا المبدأ، وقد فضل أن يسميه بمبدأ الحياد. وفق تعريفه له «إذا لم يكن ثمة مبرر معروف لحمل أحد بدائل متعددة على موضوعنا عوضا عن بديل آخر منها، فإن إقرارات كل من هذه البدائل نسبة إلى تلك المعرفة تحتاز على احتمالات متساوية». كرس كينز فصلا كاملا من كتابه عن *الاحتمال لدحض عنيف لهذا المبدأ.

هذا مبدأ مهم نسبة لنظرية الاختيار العقلاني، وقد ثبت أنه يثير مفارقات (مثال *مفارقة برتراند) كما يثير صعوبات للنظريات الاستقرائية، مثل نظرية كارناب، حيث توجب قصر استخدامها إلى حد كبير لتجنب إشكالية أن كون كل الاحتمالات القبلية متساوية، كما يزعم فتجنشتين في Tractatus، يحول دون التعلم من الخبرة.

أي.سي.ج.

J.M. Keynes, *A Treatise of Probability* (1921), ch.9.

ف

* **الفئات، نظرية.** خاصية كون الشيء بشرا «تصطفي» أو «تحدد» فيما يقال فئة كل الكائنات البشرية. لهذه الفئة فئات جزئية ـ فئات الاسكتلنديين، الإنجليز، إلخ. ـ وعناصر ـ مثال ديفيد هيوم وجين أوستن. عادة، إن لم يكن دائما، لا تكون الفئة عنصرا في نفسها: فئة فلاسفة جامعة سيتي ليست هي نفسها، واحسرتاه، فيلسوفا آخر، يساعد في أمر زيادة عدد الطلاب ـ إنها موضوع مجرد.

غالبا ما تجسد أفكارنا المنطقية الأساسية علاقات بين فئات، فئات جزئية، وعناصر، كما في البرهان القياسي. هكذا تقر «كل البشر الآليين موسيقيون» أن «فئة البشر الآليين فئة جزئية من الأشياء الموسيقية»؛ أو أن كل عنصر في الفئة الأولى عنصر في الثانية. بين عامي 1874 و1897 طور كانتور نظرية خصبة على نحو لافت في الفئات اللامتناهية، بما فيها الفئات ذات العناصر المرتبة، والفئات التي تحتاز على عناصر تفوق ما يسمى بالفئة اللامتاهية القابلة للعد الخاصة بالأعداد الموجبة ـ وبذا أثبت وجود لانهائيات «أعلى مرتبة». في وقت لاحق، حاول رسل وواتيهد إثبات أن الرياضيات البحتة فرع من منطق الفئات، ومن ثم تعد *تحليلية. لنظرية الفئات تطبيقات في كثير من مجالات الرياضيات.

لذا فإنه من المحرج جدا أن تفضي أفكارنا البدهية الأبسط عن الفئات إلى تناقض بطريقة سريعة. إذا كانت كل خاصية تحدد فئة، فإن الفئة (ر) الخاصة بالفئات «العادية»، «التي ليست عناصر في نفسها»، عنصر في نفسها إذا لم تكن عنصرا في نفسها، وليست عنصرا في نفسها إذا كانت عنصرا في نفسها (*مفارقة رسل). نظريات الفئات البديلة صورية، تعبيرات رمزية عن علاقات بين الفئات تحاول تنكب التناقضات بحد أدنى من فقد القابلية البدهية. ينبذ النهج الرسلي التعبيرات الرمزية الخرقاء التي تقر «أن س عنصر في نفسها» و«س ليست عنصرا في نفسها». توضع الفئات في هرميات، ولا يستطيع المرء أن يعبّر على نحو مفيد عن علاقات عضوية إلا بين فئات في مستويات متجاورة مباشرة. قد تكون مثل هذه الاكسمة متسقة، ولكن على حساب فقد غير عادي للقدرة التعبيرية. تسمح نظرية زرميلو ـ فرانكلين في الفئات بتشكيل فئات من خصائص حال توفر شروط أخرى تستلزم عدم وجود الفئة (ر). نظرية نيومان ـ برنيز ـ جودل أكثر شمولية ولكنها أكثر تركيبا. إنها تسمح بوجود (ر)، لكنها ليست عناصر في أية فئة أخرى (آنذاك تمسى «فئة»). يبدو هذا منافيا لأحكام البداهة: ذلك أنه إذا كانت (ر) موجودة، فما الذي يحول دون وجود فئة تضم عنصرين، (ر) وفئة كل الفلاسفة؟

أي.جي.ل.

Araham Fraenkel, "Set Theory", in **Paul Edwards** (eds.), *The Encyclpedia of Philosophy* (New York, 1967).

Paul Halmos, *Naive Set Theory* (Princeton, NJ, 1960).

* **فاتيمو، جياني (1936 ـ).** باحث في الفلسفة الألمانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، يدرّس بجامعة تورينو، وهو المنظر الإيطالي القيادي *لمابعد الحداثة. يعتقد فاتيمو أن المشروع *التنويري الحديث للتحرر الإنساني، بوصفه كشفا للعقل عبر تصديق واع على الطبيعة والتنظيم العقلاني للمجتمع، قد قوض بسبب آثار التقنية الجديدة ووسائل الإعلام على المجتمعات المعاصرة. لقد أنتجت التطورات عالما مركبا ومتشظيا، حيث استبعد التفصيل المستمر لمخططات تأويلية متكثرة ومتنافرة إمكان وجود أي منظور متميز أو

«موضوعي» لتأسيس مفهوم تقدمي أو موحد للتاريخ البشري. يجادل فاتيمو بأن هذا الوضع قد أنتج «نظرية أنطولوجية واهنة» تتطلب إضعافا مناظرا في طموحات الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية شطر «فكر واهن» (*pensiero debole*)، وهو نهج يربطه بمفاهيم *العدمية وفرق فصّل فيه نيتشه وهيدجر.

ر.ب.ب.

Richard Bellamy, "Post-Modrnism and the End of History", *Theory, Culture and Society* (1987).

*** الفارابي، أبو نصر (حوالى 872– 950).** فيلسوف إسلامي من أنصار الأفلاطونية الجديدة، عني باللغة، الثقافة، والمجتمع، وقد سمي «المعلم الثاني» بسبب إنجازاته في المنطق. يرجع الفارابي إلى أصل تركي، وقد درس على أيدي مفكرين مسيحيين. استقر في بغداد، وترحل في بيزنطة ومات في دمشق. في شروحه العربية لكتاب أرسطو *De interpretatione* يجادل الفارابي بأن كلية علم الله لا تستلزم *الحتمية، على اعتبار أن الاستلزام المنطقي الضروري لحقيقة ما من قبل العارف المناظر لا تنتقل إلى الحقيقة نفسها. تمييز الضرورة الجوهرية والضرورة العلائقية (الفرضية) إنما يقوض تمييز ابن سينا بين الماهية والوجود، وزعمه المركزي بأن الطبيعة نفسها عارضة في ذاتها، رغم ضرورتها في علاقتها بأسبابها. أسس الفارابي منطق النذر والبشائر القرآنية الذي أناط بالأنبياء الدور الذي أناطه أفلاطون بالشعراء: تطبيع الحقائق العليا عبر المجاز والتشريع.

ل.إي.ج.

Al-Farabi, *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, tr. F.W. Zimmerman (Oxford, 1981).

, *On The Perfect State*, tr. R. Walzer (Oxford, 1985).

*** الفاشية.** مذهب سياسي يجمع بين *القومية العرقية ورؤية استبدادية تقر وجوب قيام الدولة بالتحكم في كل جوانب الحياة الاجتماعية. هكذا تعارض الفاشية كلا من *الليبرالية ـ التحرر والتحقق الفرديين ينسبان إلى تحرر الدولة وتحققها، لا العكس ـ و*الشيوعية ـ هوية الطبقة والتطلعات إنما تهدد الوحدة الوطنية. عرضت الفاشية نفسها كنتيجة مغرية من ثلاث مقدمات وجيهة: نسبية القيم إلى الثقافة؛ تجذر الثقافة في حياة الأمة الاجتماعية؛ ودور الدولة بوصفها راعية للقيم. يتم استيعاب السلطتين السياسية والثقافية وتحديدهما عبر إرادة وطنية تتجسد في قائد وطني، ينوط بنفسه مهمة إيقاف الانحطاط القومي. بيد أن النتائج الواقعية تشكل برهان خلف ضد هذا المذهب.

ب.ج.

*الاستبدادية؛ ضد ـ الشيوعية؛ العرقية.

N. O'Sullivan, *Facism* (London, 1983).

*** فالي، لورينزو (حوالى 1407–57).** نصير إيطالي للنزعة الإنسية روّج للخطابة، النحو، وفقه اللغة على حساب المنطق المدرسي والميتافيزيقا. رد المنطق إلى أداة خطابية وأقر أن معظم المصطلحات الميتافيزيقية ليست سوى لغة غير نحوية يجب الاستعاضة عنها بخطاب فلسفي مؤسس على استخدام مقبول عند أفضل الكتاب اللاتينيين. انتقد كثيرا اللاهوت الفلسفي عند المفكرين الوسيطين مثال الأكويني، وقد رغب في العودة إلى اللاهوت الخطابي عند كنيسة الآباء. عنده، بعض القضايا، مثال اتساق القدر الإلهي مع *الإرادة الحرة، يتوجب قبولها كمسألة إيمانية دون أن تتاح للتقصي العقلاني. في علم الأخلاق، ناصر صياغة مسيحية *للأبيقورية، رأت الخير الأعظم في المتعة التي تحصل عليها النفس بعد الموت.

جي.أي.ك.

O. Besomi and M. Regoliosi (eds.), *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano* (Padua, 1986).

*** فان فراسن، باس سي. (1941–).** عالم منطق وفيلسوف علم من أمريكا الشمالية، طوّر في كتابه *The Scientific Image* (11980) بديلا امبيريقيا ضد ـ واقعي دافع عنه بقوة *لوضعية ردولف كارناب المنطقية والواقعية العلمية التي قال بها ولفرد سلرز وهلري بتنام. عند الواقعي، الغاية من تشكيل نظريات علمية «هو طرح قصة صادقة حرفيا للعالم». لذا فإن قبول أية نظرية علمية يتضمن فيما يفترض، وعلى نحو تلقائي، الاعتقاد في أن الحدود التي تصف البنى والعمليات المصادر عليها تحتاز على مغزى وجودي. يهاجم فان فراسن هذا الموقف ويدافع عن بديل: الملاءمة الامبيريقية هي الغاية الوحيدة من التنظير العلمي. الاعتقاد بأن النظرية تناسب الظواهر الملاحظة هو الاعتقاد الوحيد المتضمن في قبول النظرية العلمية؛ القدرة التفسيرية لا تبرر الاعتقاد في أن كل الحدود النظرية تشير. في كتابه *Laws and Symmetry* (1989)، يجادل ضد تفسير واقعي *لقوانين الطبيعة والضرورات الطبيعية.

ب.ت.

*الواقعي وضد الواقعية.

Paul M. Churchland and Clifford A. Hooker (eds.), *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraasan* (Chicago, 1966).

*** فانون، فرانز (1925 ـ 61).** محلل نفساني

مارتنيني، دافع عن استقلال الجزائر وثورة العالم الثالث، وطوّر فلسفة في *العنف. يكشف كتابه *Black Skin, White Mask* (1952) عن الآثار المدمرة للاستعمارية و*الفاشية، وهو يلمّح إلى أن الوسائل المتطرفة تعد ضرورية لتطهير السود من تلك الآثار في «عملية تطهير جماعية». هكذا يصر فانون في كتابه *The Wretched of the Earth* (1961) على ضرورة العنف لتحقيق العدالة، وقبل ذلك، تحقيق التحرر الروحي. لم يكن هذا احتفاء بالعنف من أجل ذاته، خلافا لاتهامات بعض النقاد، بل نتيجة اشتقت من تحليل العنف المستوطن في الموقف الاستعماري ومن أجل إحداث تغيير جذري في المجتمع. ورغم أن المستعمَرين قد ينزعون في البداية شطر ممارسة العنف ضد بعضهم بعضا، فإن العنف ضد من يمارس القمع سوف يحررهم من اليأس ومن مفهوم في الإنسانية فرضته أوربا سيئة السمعة.

ر.ل.ب.

H.A. Bulhan, *Franz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York, 1985).

*** فاينبرج، جويل (1926–).** فيلسوف أمريكي (في برنستون، روكفلر، أريزونا) اشتهر بأبحاثه وكتبه في علم الأخلاق، نظرية الفعل، فلسفة القانون، والفلسفة السياسية. تتسم كتاباته بتمييزات تعكس الفهم المشترك واللغة العادية، كما تتميز بمنظوميتها. وفق إعادة صياغته لإحدى صور الليبرلية، تناول من ضمن المواضيع التي تناولها، فضلا عن المسؤولية، موضوعا *الاستقلالية و*النزعة الأبوية. يعتبر فاينبرج ممارسة الاستقلالية مرتبطة إلى حد كبير باتخاذ خيارات فردية أساسية. يبدو أنه أقل عناية بالاستقلالية كما تمارس في إسهام المرء بتأثيره المناسب في تشكيل قواعد اجتماعية غاية في الأساسية. إنه يرى أن الاستقلالية والنزعة الأبوية ينزعان شطر التنازع، غير أنه يتسامح مع بعض الأبوية حين لا يكون خيار الفرد طوعيا تماما أو حال وجوب التدخل لتحديد ما إذا كان طوعيا.

إي.ت.س.

Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law, i: Harm to Others, ii: Offence to Others, iii: Harm to Self, iv: Harmless Wrongdoing* (Oxford, 1984-8).

*** فتجنشتين، لودفيج جوزيف جوهان (1889–1951).** الفيلسوف التحليلي القائد في القرن العشرين، غيّر عملاه الرئيسان مسار الفلسفة التحليلية. تأثيره، عبر الاتفاق أو الاختلاف، عبر الفهم أو سوئه، شكل تطور الفلسفة بدءا من العشرينيات.

ولد في فينا، ودرس الهندسة، أولا في برلين، ثم مانشستر. افتتن بالفلسفة، فذهب إلى كيمبردج عام 1912 ليعمل مع رسل. التحق بالجيش النمساوي في الحرب العالمية الأولى، وحين كان يؤدي واجبه أتم أول تحفه (والكتاب الوحيد الذي صدر أثناء حياته) *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). من عام 1920 حتى عام 1926 عمل مدرّسا، وشغل في العامين التاليين بتصميم منزل وبنائه في فينا لأخته. خلال تلك الفترة اتصل *بحلقة فينا، وهي جماعة من الفلاسفة تأثرت كثيرا بأعماله المبكرة، أحيانا عبر سوء فهم لها، وقد كانت تلك الأعمال منشأ وضعيتهم المنطقية. في عام 1929 رجع إلى العلم الفلسفي في كيمبردج، حيث أمضى بقية حياته التدريسية. بين عامي 1929 و1932 طرأ تغير جذري على أفكاره، التي قام بتعزيزها خلال خمسة العشر عاما التالية. تنكّر لفلسفته المبكرة، فطور رؤية مختلفة تماما. في البداية لم يطلع عليها سوى تلاميذه، لكنها أحدثت ثورة في الفلسفة في منتصف القرن. طرح لها صياغة محددة في تحفته الثانية *Philosophical Investigations* (1953) الذي طبع بعد عامين على وفاته. خلال العقود التالية، نشرت دزينة أخرى من الكتب غير المكتملة وأربع مجلدات تضمنت ملاحظات دونها طلابه من محاضراته.

يمكن تصنيف أعظم إسهاماته للفلسفة تحت خمسة عناوين: فلسفة اللغة، فلسفة المنطق، علم النفس الفلسفي، فلسفة الرياضيات، وتوضيح طبيعة الفلسفة وحدودها هي نفسها. في كل مجال من هذه المجالات كانت رؤاه ثورية وغير مسبوقة عمليا. في كل مجال هاجم وتنكب المواقف السائدة ونبذ البدائل التقليدية، معتقدا أنه أنى ما تتورط الفلسفة بين قطبين يبدو أنه لا بديل لهما، مثال الواقعية والمثالية، الديكارتية والسلوكية، الأفلاطونية والصورية، ثمة حاجة لرفض الافتراضات المشتركة بينهما.

كتاب *Tractatus* لا يربو عن 75 صفحة، كتبت بجمل مكثفة مبهمة، وهو يتأرجح بين الميتافيزيقا، المنطق، الحقيقة المنطقية، طبيعة التمثيل بوجه عام والتمثيل القضوي خصوصا، منزلة الرياضيات والنظرية العلمية، السولبسية والنفس، علم الأخلاق والتصوف.

وفق هذا الكتاب، العالم هو مجموع *حقائق لا مجموع *اشياء. تتكون مادة العوالم الممكنة من مجموع مواضيع بسيطة سرمدية (مثال نقاط مكانية ـ زمانية، خصائص غير قابلة للتحليل، وعلاقات). تكمن صورة الموضوع البسيط في إمكاناته التوليفية مع مواضيع

أخرى. يشكل التسلسل الممكن من المواضيع وضعا. تحقق الوضع يشكل حقيقة. تمثيل الأوضاع نموذج أو صورة. محتم أن تحتاز الصورة على ذات التعددية المنطقية، وأن تكون متشاكلة مع ما تمثله. القضايا صور منطقية، وهي أساسا ثنائية الأقطاب، أي قابلة لأن تصدق وقابلة لأن تبطل. هكذا تعكس طبيعتها طبيعة ما تمثله، إذ إنه من طبيعة الوضع أنه إما أن يتحقق أو لا يتحقق. القضية الأولية تصور وضعا (ذريا). الأسماء المكونة لها (الأسماء البسيطة غير القابلة للتحليل) مندوب المواضيع في الواقع التي هي ما تعنيه تلك الأسماء. الصورة المنطقية ـ السنتاكتية للاسم البسيط تعكس حتما الصورة الميتافيزيقية للموضوع الذي هو معناها. لذا فإن الإمكانات التوليفية للأسماء تعكس الإمكانات التوليفية للمواضيع. حقيقة أن أسماء القضية مرتبة كما هي، وفق قواعد السنتاكس المنطقي، هي التي تقول إن الأشياء على نحو بعينه في الواقع. معنى القضية دالة لدلالات أسمائها المكونة. يجب أن يكون المعنى محتم على نحو مطلق؛ لذا فإن أي غموض نذير قابلية للتحليل وسوف يختفي عبره. جوهر القضية معطى من قبل الصورة القضوية العامة، الذي هو: «هكذا هي الأشياء»، أي الصورة العامة لوصف كيف تكون الأشياء في الواقع. تصدق القضية إذا كانت الأشياء في الواقع كما تصورها.

محتم أن يفضي التحليل المنطقي للقضية إلى قضايا مستقلة عن بعضها البعض، أي قضايا أولية لا ترتهن قيم صدقها إلا بوجود أو عدم وجود أوضاع (ذرية). يمكن تجميع القضايا الأولية لتشكيل قضايا جزيئية عبر عوامل دال ـ صدقية ـ الروابط المنطقية. هذه، خلافا لفريجه ورسل، ليست أسماء أي شيء (مواضيع منطقية، دوال)، بل مجرد أدوات توليفية دال ـ صدقية تنتج ارتهانات صدقية بين القضايا. يمكن إنتاج كل الصور الممكنة للتوليفات الدال ـ صدقية عبر عملية الوصل ـ السلب التي تجرى على فئة من القضايا البسيطة. تتوقف كل العلاقات المنطقية بين القضايا على التركيب الداخلي (التوليف الدال ـ صدقي) للقضايا الجزيئية. الشكل الوحيد (الممكن التعبير عنه) للضرورة هو *الضرورة المنطقية. ثمة نوعان من حالات التوليف الحدية يعوزها المعنى (ولكنها ليس هراء): التحصيلات الحاصلة، التي تصدق على نحو غير مشروط، والمتناقضات، التي تبطل على نحو غير مشروط. في الترميز المثالي تستبان قيمها الصدقية من مجرد فحص الترميز. حقائق المنطق الضرورية ليست كما توهم رسل

أوصافا للجوانب الأكثر عمومية للعالم؛ وليست أوصافا لعلاقات بين المواضيع المنطقية، كما حسب فريجه، بل *تحصيلات حاصلة (تكرارية)، قضايا جزيئية مولفة بطريقة تلغي القطبية الثنائية، ومن ثم تبطل كل المحتوى. إنها كلها تقول الشيء نفسه، ألا وهو لا شيء. إنها قضايا «متفسخة» بالمعنى الذي تكون به النقطة قطاع مخروطي متفسخ. لذا فإن حقائق المنطق ليست مجالا للعقل الخالص وحده للحصول على معارف عن الواقع، لأن معرفة التحصيل الحاصل معرفة للاشيء.

في المقابل، المنطوقات الميتافيزيقية هراء ـ اختراقات لحدود الإحساس. ذلك أن المفاهيم المقولية الظاهرة التي ترد فيها، مثال «قضية»، «حقيقة»، «موضوع»، «لون»، ليست مفاهيم أصيلة إطلاقا، بل متغيرات حرة يستحيل ورودها في قضايا ذات صياغات مفيدة. ولكن ما يحاول المرء قوله عبر قضايا الميتافيزيقا الزائفة (مثال أن الأحمر لون) إنما يعرض من قبل جوانب (صور) قضايا أصيلة تشتمل على حالات استعاضية لتلك المفاهيم الصورية (مثال «س أحمر»). ما يعرضه الترميز غير قابل لأن يقال. حقائق الميتافيزيقا «غير قابلة لأن يعبر عنها» وكذا حقائق علمي الأخلاق والجمال والدين.

لذا ليست هناك قضايا ميتافيزيقة، أي قضايا تصف الطبائع الجوهرية للأشياء أو البنية الميتافيزيقية للعالم. هكذا يثبت في النهاية أن ذات قضايا Tractatus هراء ـ محاولات لقول ما لا يمكن سوى عرضه. إن مهمة هذا الكتاب هي ترشيد المرء شطر منظور منطقي. ما أن ينجز ذلك، حى يكون بمقدوره التخلص من السلم الذي صعد عليه. الفلسفة ليس علما؛ كما أنها ليست منافسة للعلم. إنها ليست مجرد تراكم للمعرفة عن موضوعها. إن مهمتها الوحيدة إنما تتعين في مراقبة حدود الإحساس، توضيح الجمل الإشكالية بطريقة فلسفية، وتبيان عقم محاولة تجاوز تلك الحدود.

إنجازات Tractatus متعددة الجوانب. (أ) الإفادة القصوى من المواريث الذرية والتأسيسية، مفهوم الفلسفة على أنها تحليل لبنى منطقية مستترة، السعي المحفوف بالمخاطر شطر لغة أو ترميز مثالي، الصورة المنطقية ـ الميتافيزيقية للغة والصورة المنطقية بوصفها مرآة لبنى العالم المنطقية. آنذاك كانت كلها جاهزة للتقويض ـ وهذه مهمة يضطلع بها كتاب Investigations. (ب) انتقاداته المتعددة لفريجه ورسل كانت حاسمة. (ج) المفهوم المتطرف للفلسفة الذي يتبناه دشن ما يسمى

*«المنعطف اللغوي» الذي ميز فلسفة التحليل الحديثة، ومهد الطريق لمفهوم للفلسفة، مشابه لكنه أكثر خصبا على نحو لا يضاهى، حدد في Investigations. (د) توضيحه لطبيعة الضرورة المنطقية والحقيقة المنطقية، رغم أنه عدّل وفصّل فيه في كتابه الأخير Remarks on the Foundations of Mathematics، هو الإنجاز المتوج لكتاب Tractatus.

رغم أن Philosophical Iinvestigations قد قصد منه أن يقرأ في ضوء Tractatus، فإن الموروث الذي يتوّجه هذا الأخير هو ما يتعرض للنقد. غالبا ما تكون الانتقادات غير مباشرة، لا تواجه تعاليم ومبادئ Tractatus بل الافتراضات التي يركن إليها.

في فلسفة اللغة، أصبح فتجنشتين ينبذ افتراض أن دلالة الكلمة هي الشيء الذي تقوم مقامه. إن هذا يتضمن سوء استخدام لكلمة «دلالة». ليس ثمة شيء من قبيل الاسم ـ العلاقة، ومن الخلط أن نفترض أن الألفاظ مرتبطة مع الواقع عبر روابط دلالية. إن هذا الافتراض يركن إلى تحليل خاطئ للتعريف الإشاري. لا حاجة لتعريف كل الألفاظ بطريقة دقيقة، وهي لا تحلل عبر تحديد شروط تطبيقها الضرورية والكافية. إن طلب تحديد المعنى طلب متناقض. ذات مثال التحليل (الموروث من أشياع الديكارتية والامبيريقية، وطوره من جديد مور ورسل) قد أسيء فهمه. الحدان «بسيط» و«مركب»، أسيء استخدامهما. الكثير من المفاهيم، خصوصا الحاسمة فلسفيا، كما في حال «القضايا»، «اللغة»، «العدد»، إنما تتوحد عبر التشابه العائلي لا عبر وجود علامات مميزة مشتركة. فكرة أن كل القضايا تشترك في ماهية مشتركة، صورة قضوية عامة، فكرة مضللة. ليست كل القضايا أوصافا، وحتى ضمن القضايا التي تكون أوصافا، ثمة أنواع منطقية مختلفة كثيرة من الوصف. لقد كان من الخطأ أن نفترض أن الدور الأساسي الذي تقوم به القضية هو وصف وضع ما، وأن نعتقد أن دلالة الجملة مكونة من دلالات مكوناتها، ومن الخلط أن نعتقد أن الصدق تطابق بين القضية والحقيقة. لا سبيل لتوضيح مؤسسة اللغة إلا بالعناية باستخدام ألفاظها وجملها في تيار الحياة.

في مقابل المفهوم الذي يجعل من الصدق عاملا محوريا في توضيح الدلالة، بحيث نترك الفهم يتدبر أمره، جادل فتجنشتين بأن *الدلالة هي ما تعطى عبر تفسيرات الدلالة، التي هي قواعد استخدام الألفاظ. إنها ما يفهم حين يفهم المرء ما يعنيه المنطوق. الفهم قدرة، سطوة على أساليب استخدام التعبير بطريقة صحيحة. إنه يستبان عبر استخدام التعبير بطريقة صحيحة، والاستجابة بشكل مناسب لاستخدامه ـ وهذه معايير متعددة للفهم. صور التعبير متنوعة، والتعريف الصوري مجرد واحد من كثير، مثال الإشارة، إعادة الصياغة، الصياغة المقارنة، التطبيقات العينية، وضرب الأمثلة، إلخ. التعريف الإشاري، الذي يبدو كما لو أنه يربط بين اللفظة والعالم، إنما يطرح حقيقة عينية توفر معيارا للتطبيق الصحيح للمعرّف. تنتمي العينة لنهج التمثيل، ومن ثم لا ارتباط بالواقع، أي بما يتم تمثيله، يتم تلفيقه.

وفق ذلك فإن الفكرة الأساسية في Tractatus، أن أي شكل من *التمثيل مسؤول عن الواقع، أنه محتم عليه، في بنيته الصورية، أن يعكس الصورة الميتافيزيقية للعالم، أسيء فهمها. المفاهيم ليست صحيحة ولا خاطئة، بل مفيدة بدرجة أو أخرى. قواعد استخدام الألفاظ ليست صادقة ولا باطلة، وهي ليست مسؤولة عن الواقع، ولا عن أية دلالات معطاة مسبقا. عوضا عن تحديد دلالات الألفاظ، فإنها تشكل دلالاتها. النحو مستقل بذاته. لذا فإن ما يبدو حقائق ميتافيزيقية ضرورية (مثال أن الأحمر لون)، التي يقر Tractatus أنها تعرض عبر الترميز على نحو لا يوصف (مثال، أية لغة لوصف الأشياء الملونة)، ليست سوى قواعد لاستخدام الألفاظ تعرض في هيأة أوصاف (مثال، إذا كان ثمة شيء يمكن أن يقال بصدق إنه أحمر، يمكن أيضا أن يقال بصدق إنه ملون). ما بدا تنسيقا ميتافيزيقيا بين اللغة والواقع، بين س وحقيقة أن س التي تجعلها صادقة مثلا، مجرد تفصيل ضمن ـ نحوي، مفاده أن «القضية أن س» = «القضية التي تصدق إذا كانت س حقيقة». التجانس البادي بين اللغة والواقع مجرد ظل يلقى على العالم من قبل النحو. من ثم أيضا، فإن الأحاجي الخاصة بقصدية الفكر واللغة لا تحل عبر وسيلة العلاقات بين الكلمة والعالم، أو الفكر والواقع، بل بتوضيح ارتباطات ضمن ـ نحوية داخل اللغة.

ثمة فكرة متواترة عبر المسار الرئيسي في الموروث الفلسفي الأوربي مفادها أن المعطى عبارة عن خبرة ذاتية، أن المرء يعرف ما به (أنه يتألم أو يختبر هذا أو ذاك)، ولكن محتم عليه بطريقة إشكالية أن يستدل على وضع الأشياء «خارجة». لذا فإن الخصوصي يعرف بطريقة أفضل من العلني، والعقل يعرف بطريقة أفضل من المادة. هكذا اعتبرت الخبرة الذاتية ليس فقط أساسا للمعرفة الذاتية، بل بوصفها أيضا أساسا للغة. دلالات الألفاظ إنما تحدد عبر تسمية

لانطباعات الذاتية («الألم» مثلا يعني هذا، ما بي الآن). راهين فتجنشتين حول *اللغة الخصوصية تشكل هجوما كاسحا على افتراضات هذا المفهوم.

من المضلل أن نعتبر تجربة المرء الراهنة موضوع معرفة ذاتية، فالقدرة على المجاهرة بالألم مثلا لا تركن إلى شواهد، ولا تنبئ أو تثبت أن صاحبها يعاني الألم. لا معنى لأن يجهل المرء أو يرتاب في ألمه، ومن ثم لا معنى لمعرفة أو التيقن من أنه يتألم. القول «أعرف أنني أتألم» إما مجاهرة توكيدية عن الألم أو هراء يصدر عن فيلسوف. فكرة أنه ليس بمقدور آخر أن يحتاز على ما أحتازه عندما أتألم، بحيث أحظى بموقف معرفي متميز، فكرة مشوشة، فهي تركن إلى افتراض أن الآلام التي تنتاب مختلف الناس متماهية نوعيا في أفضل الأحوال، وليس كميا. بيد أن هذا تمييز يسري على المواد لا الانطباعات. يحتاز شخصان على الألم نفسه إذا اتفق ألماهما من حيث الشدة، والخصائص الفينومينولويجة، ويحدثان في مكانين متناظرين من جسدهما. التصور التقليدي برمته تشويه «للداخلي»، يحدث تحت وطأة تصورات مضللة مبيتة في لغتنا وفي تأويلات خاصة بالتماثلات النحوية بين جمل المتكلم والغائب النفسية. وفق هذا فإننا نسيء تأويل «الخارجي» على نحو مماثل. غالبا ما نعرف أن الآخرين يعانون من الألم بمقتضى سلوكياتهم، لكن هذا ليس دليلا استقرائيا ولا مماثليا - إنه معيار منطقي لآلامهم. ورغم أن مثل هذه المعايير قابلة للإبطال، بسبب غياب ظروف داحضة، لا معنى للشك فيما إذا كان المعاني يتألم. المعايير السلوكية لتطبيق محمول نفسي تشكل جزءا من دلالته، فالتعبيرات الدالة على «الداخلي» لا تحصل دلالاتها على تعريف إشاري خصوصي يقوم فيه الانطباع الذاتي بدور العينة. ليس ثمة شيء من قبيل العينة الخصوصية منطقيا، وليس بمقدور الإحساس أن يقوم بدور العينة. البرهان المفصّل على هذه النتيجة السلبية يقوض مفهوم «الداخلي» بوصفه مجالا خصوصيا يحظى موضوعه بمميزات خاصة عبر ملكة استبطان تؤول على غرار الإدراك الحسي.

خلافا للموروث السائد، يجادل فتجنشتين بأن *اللغة يساء عرضها بوصفها أداة تبليغ أفكار ترتهن بـ[illegible]ـغة. ليس الكلام مجرد ترجمة أفكار غير لفظية إلى لغة، وليس الفهم مسألة تأويل - تحويل علامات الأفعال إلى أفكار حية. حدود الفكر محددة من قبل حدود التعبير عن الأفكار. الاحتياز على لغة لا يعمق المدارك فحسب، بل حتى الإرادة. يمكن للكلب أن يريد عظمة لكن مستخدم اللغة وحده القادر على أن يريد الآن شيئا الأسبوع القادم. ليس الفكر هو الذي ينفخ الروح في علامات اللغة بل استخدام العلامات في تيار الحياة الإنسانية.

عني فتجنشتين على نحو مكثف بفلسفة الرياضيات. إن كتابه *Remarks on the Foundations of Mthematics* لا يقل أصالة ولا ثورية عن سائر أعماله. لقد طور تصوره المبكر في الحقيقة المنطقية، فحرره من المنظومة الميتافيزيقية التي أقرها في *Tractatus*. لقد نبذ *المنطقانية و*الصورانية والحدسية على حد السواء، وتبنى مفهوما معياريا في الرياضيات.علم الحساب نسق من القواعد (في شكل أوصاف) لتغيير قضايا امبيريقية عن أعداد وكميات الأشياء. ليست قضايا الهندسة أوصاف خصائص المكان، بل قواعد مشكلة لوصف علاقات مكانية. إننا نخطئ حين نعتبر الإثبات الرياضي برهنة على حقائق رياضية عن طبيعة الأعداد أو الأشكال الهندسية. إنه يحدد مفاهيم وصورا للاستدلال. المسألة مسألة اختراع (تشكيل مفاهيم) لا مسألة اكتشاف. الحقيقة في الرياضيات تناظر المعنى في الاستدلالات بين القضايا الامبيريقية المتعلقة بأعداد الأشياء ومقاديرها. غير أنه اتضح أن رؤية فتجنشتين هنا على درجة من التطرف والصعوبة بحيث تجاوزت عصرها، وقد قوبلت إلى حد كبير بقصور في الفهم وسوء في التأويل.

للمفهوم الثوري في الفلسفة اذي دافع عنه فتجنشتين في *Tractatus* ما يناظره في فلسفته المتأخرة. لقد ظل يجادل بأن الفلسفة ليست فرعا معرفيا؛ ليست هناك قضايا ولا معرفة فلسفية وإلا قبلها الجميع ولأصبحت مجرد قضايا نحوية بدهية (مثال أننا نعرف من سلوك المرء أنه يعاني ألما). مهمة الفلسفة هي التخلص من الأخلاط المفهومية التي تعترض طريق قبول التفضيلات المحكومة بقواعد في لغتنا. لا مجال للنظريات في الفلسفة، إذ إننا نتحرك في الفلسفة ضمن نطاق نحونا، ونجعل المسائل الفلسفية تتحلل عبر فحص قواعد استخدام الألفاظ التي نألف. ذلك أنه لا وجود لشيء من قبيل القواعد المستترة التي تتبع، أو لاكتشافات تتعلق بالمعاني الحقيقية للتعبيرات المستخدمة التي يجهلها كل مستخديها. المشاكل الفلسفية إنما تنشأ عن التورط في شرك قواعد نحوية، مثال إسقاط *نحو نوع من التعبيرات على آخر (مثل نحو «دبوس» على نحو «ألم»)، أو إسقاط قواعد التمثيل على الواقع

واعتقاد أننا نواجه ضرورات ميتافيزيقية في الواقع (مثال «لا شيء يمكن أن يكون أحمر وأخضر كله»)، أو وضع اشتراطات على مفاهيم بعينها، مثال أنها قابلة لأنواع بعينها من التفسير، لا تناسب إلا مفاهيم من نوع آخر. نهج الفلسفة وصفي صرف، ومهمتها هي التوضيح المفهومي، وجعل المشاكل الفلسفية تتحلل. إن هدف الفلسفة ليس المعرفة بل الفهم.

ب.م.س.هـ

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (first pub. 1921; London, 1961).

, *Philosophical Investigations* (first pub. 1953; Oxford, 1985).

INTRODUCTIONS AND COMMENTARIES.

G.P. Bker and P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, i: Wittgenstein: Understanding and Meaning (Oxford, 1980); ii *Rules, Grammar and Necessity* (Oxford, 1985).

P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, iii: *Wittgenstein: Meaning and Mind* (Oxford, 1990); iv. *Wittgenstein: Mind and Will* (Oxford, 1995).

M. Black, *A Copmanion to Wittegnstein's Tractatus* (Cambridge, 1964).

P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion; Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, erv. Edn. (Oxford, 1986).

A.J.P. Kenny, *Wittgenstein* (London, 1973).

* **الفتجنشتانيون**. ليس ثمة ما يضاهي تأثير فتجنشتين على الفلسفة التحليلية في القرن العشرين. رغم أنه لم يؤسس ولم يرغب في تأسيس مدرسة فلسفية، فإن تطور الفلسفة في هذا القرن لا يفهم دون أعماله، كما هو حال الفن في هذا القرن نسبة إلى بيكاسو. يتميز تأثيره بتيارين وعواقبهما. كان *Tractatus* (1921) النص الأساسي عند *الذرية المنطقية والملهم الأول *لحلقة فينا (وهذا مأقره أعضاؤها في بيانهم). وإلى ذلك الكتاب يركن مفهوم الوضعية للفلسفة بوصفها تحليلا، وللحقائق الرياضية بوصفها تحصيلات حاصلة، والإقرارات الميتافيزيقية بوصفها هراء. *مبدأ التحقق مشتق من نقاشات مع فتجنشتين، وكذا شأن النزعة العرفية في المنطق والرياضيات، ولكن بقدر لا يستهان به من سوء الفهم. ورغم أنه لا سبيل لوصف كارناب بالفتجنشتاني، فإنه يعترف بتأثير فتجنشتين في تشكيل مذهبه، كما أن كتابه *Logical Syntax of Language* يدين بالكثير لكتاب *Tractatus*. طورت الوضعية المنطقية زخمها في الثلاثينيات، وأصبحت عبر أي.جي. أير في بريطانيا وكارناب في الولايات المتحدة ذات نفوذ عظيم. غير أن م. شلك و ف. ويزمان تأثرا بقدر أعظم بالمرحلة الثانية من فكره، كما أن أعمالهما من بداية الثلاثينيات تحمل سمات فكره المميزة.

بينما كانت حلقة فينا تطور *Wissenschaftliches Eetauffassung* (مشروع بحثي «الرؤية علمية في العالم») كان فتجنشتين، الذي كان يدرّس آنذاك في كيمبردج، ينحو شطر توجهات جديدة أفضت إلى *Philosophical Investigations*. لقد صار يجحد كثيرا من فلسفته المبكرة، واستعاض عنها برؤية مختلفة تماما. في المرحلة الثانية من سيرته المهنية ركز أعماله الأساسية على فلسفة اللغة، المنطق، فلسفةالعقل، وفلسفة الرياضيات. في كل هذه الحقول، تبنى مواقف ثورية وأصيلة كلية. لقد مارس تأثيره الأساسي عبر التدريس، وكان من ضمن تلاميذه: أي.امبروس، م. لاك، د.أي.ت. جاستكنج، م. مكدونالد، ن. مالكوم، ج.أي. بول، ر. رهي، سي.ل. ستيفنسون، ج.ه. فون رايت، جي. ويزدوم. خلال فترة ما بعد الحرب، دأب ج.إي. انسكومب، ب. جيتش، ن. ما لكوم، آي. ماردوخ، س. تولكمن على حضور محاضراته. عبرهم وعبر آخرين، وعبر مداولة مخطوطات غير منشورة، انتشر تأثير فلسفته المتأخرة.

بصدور *Philosophical Investigations* (1953)، الذي تبعه نشر أعمال غير مكتملة ومحاضرات، تغير المشهد. لقد أصبح فكره متاحا لوسط فلسفي أرحب. منذ الستينيات اقتفى جيل جديد خطاه، وقد أسهم هذا الجيل صحبة تلاميذ فتجنشتين في توضيح أفكاره وبسطها، حيث كان تبيان فكره وتأويله مهمة أساسية عني بها العديد من الكتاب. هكذا نشر أكثر من 7000 كتاب عن أعماله. بسط أفكاره وتطبيقها على مجالات جديدة أنتج حصادا خصبا، حيث أنجزت أعمال في فلسفة العقل تقوض مفاهيم امبيريقية في الذهني والسلوكي، ومفاهيم مادية، وطورت تصورات غائية وضد سببية في العقل وتفسيره؛ في القصد والفعل والإرادة هناك أعمال أنسكومب، أي.جي. كيني، ف. ستوتلاند، فون رايت؛ في الوعي والذاكرة مالكوم: في التحليل النفسي ف.سيوفي، أي. دلمان، ويزدم؛ في الإحساس والإدراك الحسي، س. ملهال؛ في الهوية الشخصية وضمير المتكلم أنسكومب، كيني، س. شوميكر، ب.ف. ستراوسن. ثمة تطبيقات مهمة لأفكاره على العلوم الأنثروبولجية والاجتماعية قام بها سيوفي ، ب. ونش؛ وعلى فلسفة الدين قام بها د.ز. فيليب. في فلسفة اللغة كانت أفكاره ذات نفوذ عظيم خلال الخمسينيات والستينيات، حيث ركز على الاستخدام

عوضا عن الصورة المنطقية، وعلى الوصف بدلا من تشكيل النظريات. كانت أعمال أنسكومب وجيتش فتجنشتانية بوجه عام (وإن كانت فريجية أيضا). ثمة بسط آخر لفلسفته في اللغة أنجزه جي. هنتر، رندل، كما طبقت في النظرية اللغوية المعاصرة والنظريات الفلسفية في المعنى على يد جي.ب. بيكر، هاكر. غير أن فلسفته في الرياضيات لم تحظ باهتمام كبير، رغم وجود محاولات مهمة لفهمها قام بها وايزمان، س. شانكر، الذي طبق أفكار فتجنشتين في نقد *العلم المعرفي والذكاء الاصطناعي. ورغم أنه كتب قليلا في علم الأخلاق، ثمة محاولات للتفصيل في آراءه قام بها مؤخرا ب. جونستون، كما حاول ونش تطبيقها. أما فون رايت فقد طبق نهج فتجنشتين على نظرية القيمة العامة تطبيقا غاية في الأصالة.

لم تكن الاختلافات بين أشياعه حول تأويل آرائه وتطبيقها أقل بكثير من اختلافاتهم مع فلاسفة آخرين. من ضمن مجالات الاختلاف الرئيسة بين الأشياع: (1) تأويل براهينه عن اللغة الخصوصية، خصوصا ما إذا كانت تلزم باعتبار مفهوم اللغة ومن ثم مستخدمها مترابطا داخليا بالجماعة اللغوية؛ (2) تأويل نقاشه لتطبيق القواعد، خصوصا ما إذا كان أراد حل مفارقة عن تطبيق القواعد بالإشارة إلى اتفاق الجماعة على السلوك وفق قاعدة معطاة، أو تبيان أن المفارقة تركن إلى خلط فلسفي؛ (3) توضيح مفهومه *للمعيار، الذي أوّل بطرق مختلفة على أنه شرط ضروري، ضروري وكاف، أو دليل جيد ضروري، لكنه قابل للإبطال، على ما هو معيار له؛ (4) ما إذا كان قصد من نقاشه للتعريف الإشاري تبيان أنه شكل قاصر من أشكال تفسير دلالة اللفظ أو تبيان أنه ليس شكلا مميزا للتفسير يربط اللغة بالواقع: (5) قدر الاستمرارية بين فلسفته المبكرة والمتأخرة؛ (6) ما إذا كانت فلسفته المتأخرة تتكون من برهان منظومي يروم إثبات تناقض الموقف المعارضة أم أنه لمحات خاطفة تروم إحداث نقلة جشتالتية.

جادل منتقدو فلسفته المتأخرة بأنه ملزم بالركون في براهينه حول اللغة الخصوصية إلى مبدأ في التحقق، أنه سلوكي مقنّع، وأنه ملتزم بشكل من المثالية وضد الواقعية اللغوية، وأن فلسفته في الرياضيات تتضمن شكلا تاما أو «وجوديا» من العرفية، وأنه يناصر نظرية ستخدام في الدلالة. يمكن إثبات أن هذه الانتقادات مؤسسة على سوء فهم وسوء تأويل. ثمة انتقادات أكثر جدية تظل موضع جدل وتتعلق بما إذا كانت فلسفته في الرياضيات لا تتجاهل مدى ارتهان الإثبات الرياضي بالتزامات مسبقة بمبادئ ومبرهنات مثبتة، وما إذا كان انتقاده لتشكيل نظرية في الدلالة وتوضيحاته للدلالة عبر الاستخدام قابلة لأن يدافع عنها.

ب.م.س.هـ.

ثمة وصف أشمل لتأثيره في:

P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Position in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Oxford, 1996); 5th and final vol. Of *his Analytical Commentary on the Philosophical Investigations.*

* **المفتوح، حجة السؤال.** حجة استخدمها إي.جي. مور ضد أشياع الطبائعية الأخلاقية، خصوصا جي.س. مل. تقر المحاجة، متأثرة بهيوم في مسألة «يكون» و«ينبغي» ما يلي. يزعم الطبائعيون أن الألفاظ الأخلاقية، مثال «السعادة»، يمكن تعريفها عبر حدود طبيعية، من قبيل «تحقيق القدر الأعظم من السعادة». ولكن على اعتبار أن السؤال ما إذا كان ما يحقق القدر الأعظم من السعادة خيّرا سؤال مفتوح، فإن التعريف يفشل لكونه يرتكب *الأغلوطة الطبائعية. السؤال عما إذا كان العزاب رجال غير متزوجين سؤال غير مفتوح، ومن ثم فإن تعريف «الأعزب» بأنه «رجل غير متزورج» يعد ناجحا. ولأن مل لم يكن يحاول تعريف ألفاظ أخلاقية، بل تحديد ما هو خيّر (وهذا أمر يقوم به مور نفسه)، فإن المحاجة تفشل لارتكابها الأغلوطة الشخصية. لقد تبناها خصوم الطبائعية وأنصار الانفعالانية والمعياريون، رغم أن مور نفسه استخدمها في دعم ضد الطبائعية.

ر.سي.

*الحقيقة ـ القيمة، تمييز؛ غير ـ الطبائعية، الخصائص.

T. Baldin, *G.E. Moore* (London, 1900), ch. 3.
G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903).

* **المفتوح، النسيج.** استخدم هذا التعبير لوصف جانب يبدو أنه ضروري من جوانب *المفاهيم الامبيريقية، عنيت أن هناك باستمرار إمكان وجود نوع غير متوقع من الحالات لا يتضح فيها ما إذا كان ينطبق، وكيف يتوجب تطبيقه. يطرح نقاش فتجنشتين *للقواعد دعما قويا لهذا. النسيج المفتوح ليس *غموضا، بل أقرب لإمكان الغموض. مثال ذلك، إلى عهد حلول تخصيب أنابيب الاختبار، كانت الأمومة البيولوجية مفهوما دقيقا، لكن كلمة «أم» أصبحت الآن لفظة مشتركة، فقد تعني «مصدر المورثات» أو «من

قامت بالولادة». لقد كان المفهوم دوما نسيجا مفتوحا، لأنه لم يستطع أن يوفر تقدما نسبة لكل مثل هذه المواقف الجديدة الممكنة.

ل.ف.س.

F. Waisman, 'Verifiability', in G.H.R. Parkinson (ed.), *The Theory of Meaning* (Oxford, 1968).

*** المفتوح، والمغلق، الفكر.** تركز نظريات المعرفة الحديثة على تغير *الاعتقاد. إنها تتساءل، وفق مرجعية من الاعتقادات والتوقعات، عن أفضل سبل تغيير معتقدات المرء قبالة شواهد جديدة. سوف يكون نسق المعتقدات الخصب والمرن قادرا على التغير استجابة للشاهد غير المتوقع. من شأن هذا أن يمنحه فرصة الاشتمال على الحقيقة. تسري أمور مشابهة على الرغبات والعواطف. ثمة أنساق من المعتقدات والرغبات والعواطف مشكّلة بطريقة تسمح لها بالتطور. ثمة أنساق أخرى تعد فخاخا يصعب تنكبها، إذ لديها سبل في إعادة تأويل أثر الشواهد المناوئة وتطبيعها، الأمثلة غير المرحب بها، أو الفنون غير التقليدية. من بين مهام *الارتياب الفلسفي الكفاح ضد غلق سبل التفكير البشري. على ذلك، فإن الفتح الكلي قد يكون مستحيلا؛ المثال الأكثر وجاهة هو مثال القفص المرن، القادر على أن يغير تدريجيا من شكله. الراهن أن الزعم بالاحتياز على عقل مفتوح كلية عادة ما يكون علامة على تضليل ذاتي عميق تعوزه المرونة.

أي.م.

Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1961).

W.V. Quine and J. Ulian, *The Web of Belief* (New York, 1970).

*** فتاوى ضميرية.** النشاط المتعلق بحل إشكاليات *الضمير؛ بدأ بحالة الضمير الفردية، وهو يتضمن على نحو خاص الإجابة عن السؤال ما إذا كان السلوك الذي يرغب شخص في القيام به يتعارض مع القانون. شاهت سمعة هذا النشاط، الذي ارتبط على نحو خاص بالرعاية الكهنوتية لرعايا الأبرشية، جزئيا بسبب تعددية التمييزات الدقيقة التي طرحت عبر البحث عن سبل لوصف السلوك المعني بطريقة تجعله يتسق مع القانون الذي يستبان في غياب تلك التمييزات أنه نتهك. لقد اعتبرت مثل هذه الممارسات التبريرية ترويجا للانحلال. غير أن هذا النشاط عاد اليوم ليزدهر ثانية، وقد جرد من ارتباطاته الانحلالية، ضمن مجال علم الأخلاق الحرفي، خصوصا *الطبي منه.

أي.برو.

Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge, 1988).

*** فرانكفورت، مدرسة.** حركة فلسفية واجتماعية ألمانية ارتبطت بمعهد للبحث الاجتماعي أسس ضمن جامعة فرانكفورت عام 1923. ماركس هورهايمر (1895-1973)، أحد مؤسسي المعهد، وفي عام 1930 أصبح مديره. في الثلاثينيات دافع عن *النظرية النقدية للمدرسة عبر صحيفتها *Zeitschrift fur Sozialforschung (Critical Theory: Selected Essays)* (1968; tr. New York, 1972). وحده التغير في النظرية والتطبيق بمقدوره أن يشفي أدواء المجتمع الحديث، خصوصا التقانة التي لا يكمح لها جماح. يتوجب تعريض كل مذهب واحدي الأبعاد إلى النقد، حتى الماركسية: الثورة البروليتارية المحرزة ليست ضرورية، والفكر أو النظرية مستقل نسبيا، وليس كلية، عن القوى الاجتماعية والاقتصادية. ولكن على اعتبار أن النظرية ومفاهيمها نتاج لعمليات اجتماعية، يتعين على النظرية النقدية أن تقتفي أصولها، وخلافا للامبيريقية والوضعية، يتوجب قبولها بحيث يتم التصديق بشكل غير مباشر على العمليات نفسها. أسهم هوركهايمر أيضا في العمل الاجتماعي *Authority and Family* (1936).

في عام 1934 توقف المعهد، وهاجر هورهايمر، فضلا عن شخصيات قيادية أخرى من قبيل أدورنو وماركوز، وقد أعيد تأسيسه في نيويورك تحت اسم «المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي». ظهرت عدة أعمال مهمة خلال فترة المنفى: كتاب ماركوز *Reason and Revolution* (1941)، كتاب أدورنو وهوركهايمر *Dialectic of Enlightenment* (1974; tr. New York, 1972؛ كتاب أدورنو واسع النطاق الذي يعج بالأقوال المأثورة *Minima Moralia* (1951; tr. London, 1974)، والعمل الجماعي الذي أسهم فيه أدورنو *The Authoritarian Personality* (New York, 1950). في الخمسينات عاد المعهد إلى مقره الأصلي، وفي حين مكث ماركوز وآخرون في نيويورك، قفل هورهايمر وأدورنو راجعين إلى فرانكفورت. شغل أدورنو منصب مدير المعهد منذ عام 1958 إلى أن توفي عام 1969.

الشخصية القيادية في المدرسة إبان عهدها المعاصر هو جورقن هبرماس (1929-) الذي يجادل في كتابيه *Theory And Practice* (1963; tr. Boston, 1973)، *Knowledge and Human Interest* (1968; tr. Boston, 1971)، بأن العلوم ترتهن بالافترضات والمصالح الأيديولجية، وأن العقل التنويري قد أصبح

أداة للاضطهاد. في مقابل هذا، دافع عن مثال الاتصال الذي يشتمل على كل الذوات العقلانية ويتحرر كلية من الهيمنة والخطل، بما في ذلك المصالح. كان هبرماس، شأن أعضاء آخرين في الحركة من أمثال ماركوز (*Eros and Civilization*) (Boston, 1955)، مهتما بالتحليل النفسي وسائر أنماط التحرر غير الماركسية.

لأن المدرسة تعتقد بوجه عام بأن العلم و*الوضعية قد فسدتا بسبب الاهتمامات غير النظرية، وأن العقل قد أصبح قمعيا، فإن أنصارها لم يستطيعوا دون تحفظات قبول رؤية فيبر بأنه يتوجب على العلم أن يكون خاليا من القيم، بحيث يتجنب الأحكام القيمية بخصوص ما يدرسه من بشر ومؤسسات. إنهم يجادلون مثلا بأن العلم يجسد أصلا أحكاما قيمية، مثل تفضيل هيمنة التقانة على الطبيعة الذي يظهر، على كونه محل ارتياب، بدهيا إلى حد أنه لا يبدو حكما قيميا إطلاقا، بل مجرد تفانة محايدة للعلم. المصادرة على تغييب القيم يحصّن عمليا مثل هذه الأحكام القيمية المخصبة من النقد عبر سلب الأحقية من المنافسين المحتملين. لقد ناقش أدورنو وهبرماس هذه المسألة مع بوبر وأشياعه في كتاب أعده أدورنو وآخرون تحت عنوان *The Positivist Dispute in German Sociology* (1969; tr. London, 1976).

م.جي.آي.

A. Arato and E. Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader* (Oxford, 1978).
R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge, 1981).
M. Jay, *The Dialectical Imagination* (London, 1973).

*** فرانكفورت، هاري (1929–).** أستاذ الفلسفة في برنستون منذ عام 1990، وقد درّس قبل ذلك في ييل (1976–89) وجامعة ركفلر (1965–76). أنعشت أعماله المبكرة المناظرة حول الدائرية المزعومة في دفاع ديكارت عن العقل. في مقاله «Freedom of the Will and the Concept of a Person' (1971)»، يدافع عن الأهمية الخاصة التي تحتازها القدرة على التقويم الذاتي التأملي التي يبدو أن الكائنات البشرية تتفرد بها، والتي تتجلى في تشكيل ما يسميه «رغبات الرتبة الثانية»، أي القدرة ليس فقط على احتياز رغبات، تفضيلات، أو دوافع (فهذه قدرة تحتازها حتى الحيوانات)، بل أيضا الرغبة في الاحتياز (أو عدم الاحتياز) على رغبات تفضيلات، أو دوافع.

في أعماله المتأخرة يطوّر مترتبات رؤيته التي تقر أن الإرادة أكثر أهمية حتى من العقل نسبة إلى خبرتنا بأنفسنا. في كتابه *The Importance of what we Care about* (Cambridge, 1988)، يناقض مختلف صور الضرورة، عجزنا عن تنكب الرغبة في بعض الأشياء. مثل هذه الحقائق تقوم في آن بتقييد *استقلاليتنا وتجعلها ممكنة.

ر.ب.ج.

*** فرانكلين، بنجامين (1706–90).** رجل دولة أمريكي، عالم ومخترع، صاحب مطبعة، ومؤلف. يحظى بشرف كونه أحد صانعي الاستقلال السياسي للولايات المتحدة ويشتهر بعلمه التجريبي والتطبيقي، خصوصا فيما يتعلق بطبيعة الكهرباء. غير أنه حظي أيضا إبان حياته باعتراف دولي وشهرة محلية بوصفه فيلسوفا سياسيا ورجل أخلاق. في سيرته الذاتية *Autobiography* وأقواله المأثورة التي رصدها في *Poor Richard Almanac* يصف ويتأمل في توليفته المميزة بين *الكمالية، *النفعية، والنظرية الأرسطية في *الفضيلة. إنه يعظ بقواعد سلوكية بعينها ويقترح عونا عمليا في تشكيل العادات الحسنة، مؤكدا أن تطوير الفرد لتلك العادات الفاضلة سوف يضمن السعادة والازدهار الشخصيين، فضلا عن القدرة والتفاني من أجل التحسن المدني.

ك.هـ

Charles L. Sanford (ed.), *Benjamin Franklin and the American Character* (Boston, 1955).

*** فرانكينا، وليام ك. (1908–).** فيلسوف أمريكي (في ميتشجان) كتب العديد من الدراسات في علم الأخلاق (فضلا عن الكتب، منها نص أساسي هو *Ethics*). أول دراسة نشرت له نقد شديد الأثر لمفهوم ج.إي.مور في «الأغلوطة الطبائعية». وفق تصوره ('Concluding More or Less Philosophical Postscript')، كان فرانكينا في مرحلته المبكرة نصيرا لمذهب «الإدراك ـ معرفانية»، الذي يجمع بين الطبائعية في «الخير» والحدسية في «الواجب». غير أنه أصبح أقل رضا عن هذا المذهب، فطفق يعنى بعدد كبير من المسائل المتنوعة. استوعب بعض أفكار النزعة الانفعالية، أنجز بعض الأعمال (المتعاطفة مع الدين) في العلاقة بين علم الأخلاق والدين، كما كتب في فلسفة التربية. تشكل طريقته في القيام بالتحليل المفهومي والتبرير المعياري نموذجا يحتذى به عند كثيرين من الفلاسفة الأمريكيين المعنيين بعلم الأخلاق.

إي.ت.س.

William K. Frankena, 'Concluding More or Less Philosophical Postscript', in Kenneth E. Goodpaster (ed.), *Perspectives on Morality: Essays by William K.*

Frankena (Notre Dame, Ind., 1976).

* **الفردانية، الأخلاقية والسياسية.** في النظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية، الفردانية رؤية تعطي قيمة أخلاقية أساسية للكائنات البشرية المفردة. التأويلات المختلفة ممكنة بخصوص ماهية ما يبرر جعل الكائنات البشرية الفردية جديرة بالحصول على قيمة أخلاقية أولية، وبخصوص الكيفية التي يتوجب وفقها التعامل مع الأفراد المحتازين على مثل هذه القيمة.

في الفلسفة السياسية، ثمة أنواع من الفردانية القدرية والليبرالية، مثلا، متأثرة برؤية كانتية تقر أن الكائنات الفردية البشرية *«غايات في نفسها»، ومن ثم فإن الأشخاص جديرون بأن تحترم *استقلاليتهم، التي تحميها حقوق لا تمس؛ ولكن في حين أن هذه الرؤى قد تكون ضد السلطة الأبوية، فإنها تشتهر باختلافها في أمور أخرى تنصح بها في النظام السياسي؛ مثال ذلك، تنصح *التحررية بممارسات رفاهة بعينها في حين تحجم *القدرية عن ذلك. حتى بخصوص *ضد-الأبوية المشتركة، قد تجادل صور الفردانية فيما إذا كان الجانب المبجل في الفرد البشري هو «طبيعة عقلانية» مثالية أو قدرته الفعلية على الاختيار، بصرف النظر عن دور الأعصاب، الخلل في الشخصية، والوهم الذاتي في هذه العملية.

ثمة شكل آخر للفردانية متأثر *بالنفعية الكلاسيكية، ومن ثم فإنه يوقّر قدرة الكائن البشري الفرد على المتعة والألم؛ قد تكون هي أيضا ضد-أبوية فيما يخص أنشطة الدولة، لكنها تنزع نحو اعتبار الممارسات والمؤسسات الاجتماعية بوجه عام وسائل لتحقيق القدر الأعظم من سعادة المجموع الذي تسمح به ظروف المجتمع، عوضا عن تعبيرات عن أو حماية لحقوق، إلا بقدر ما تكون الأخيرة مفيدة نسبة إلى *رفاهة المجموع.

ضمن *علم الأخلاق، يثير توقير الشخص الذي تتميز به الفردانية إشكاليات خاصة لتطوير نظرية معيارية للمسؤولية الفردية. المرء هو ذاته بوصفه فردا، وبوصفه هكذا يتوجب توقيره؛ لكن الآخرين أفراد، ويتوجب من ثم توقيرهم أيضا. كيف نوفق بين احترام مبدئي *لحقوق المرء الخاصة، التحقق الذاتي، العلاقات ذات المعنى، والرفاهة المادية من جهة والاحترام الأخلاقي لتلك الجوانب في حيوات وأشخاص الآخرين من أخرى؟ قد تصبح المسألة مقلقة شخصيا بقدر ما هي مقلقة نظريا حين يكون الملايين من الناس معدومين بطريقة أو أخرى. هل تسمح الفردانية بأن يفضل المرء نفسه في عالم يعج بالبؤس والاضطهاد، أم أنها تشترط التضحية بالذات توفيرا للوقت والطاقة والموهبة من أجل تلبية حاجات الآخرين؟ توقّر الفردانية الكائنات البشرية الفردية، وتطرح مختلف شكول الفردانية مذاهب مختلفة فيما هو جدير أخلاقيا بالتوقير في تلك الكائنات؛ لكن ما يقترحه هذا بخصوص سلوكيات الأشخاص المسؤولين في عالم يملؤه الحرمان والتفاوت الواضح في مستويات الحياة ليس أمرا محسوما.

ثمة مسألة أخرى تواجه الفردانية في النظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية تتعين في كيفية تفسير الفرد الأساسي. هل الشخص فرد ذري مستقل ارتباطاته بالآخرين قد تكون عن رضا أو قد يكره عليها لكنها لا تشكل هويته بوصفه فردا؟ أم أنه كائن يتضمن تكوينه علاقاته بشكل أساسي، فضلا عن عوامل مميزة أخرى، مثل الاهتمام المعمق، المزاج، أنشطة مميزة، أو حتى الموروث الإثني أو الثقافي؟ تفسير الأفراد وفق هذه السبل المختلفة إنما يقترح فروقا في المحتوى المعياري للنظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية. قد يختلف «احترام الأشخاص» عند الفلسفات الليبرالية، القدرية، أو الجماعانية التي تركن إلى رؤى مختلفة في مقومات الشخص الأساسية. وعلى نحو مماثل، قد يكون بمقدور تلك السبل المختلفة أن تغير ما تحض عليه النظرية الأخلاقية لموازنة مسؤوليات المرء بخصوص نفسه وأغياره. إن ملاءمة مفهوم النظرية الأخلاقية أو الفلسفة السياسية الأساسي في الفرد يشكل عنصرا مهما في تقويمها.

ن.س.سي.

Steven Lukes, *Individualism* (Oxford, 1973).
Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989).
Bernard Williams, 'Persons, Character, and Morality', in *Moral Luck* (Cambridge, 1981).

* **الفردانية وضد-الفردانية.** يناصر هذان المذهبان في فلسفة العقل مفاهيم متعارضة في الذات السيكولوجية.

يعتبر الفرداني الحقائق السيكولوجية الخاصة بالشخص حقائق تسري بشكل مستقل عن علاقته ببيئته المادية أو الاجتماعية. ثمة انتقادات تعرض لها هذا المفهوم بسبب (1) وجود أوضاع ذهنية تتضمن العالم، (2) تضمن بعض الأوضاع الذهنية مشاركة لغوية مع المجتمع. تجارب *التوأمين الأرضيين الذهنية توظف للدفاع عن (1)، في حين توظف تجارب ذهنية ترجع إلى برج، حيث يتضح أن المعايير الجماعانية في الصحة

تسود حين تستعمل الألفاظ في عزو أوضاع ذهنية لأفراد، في الدفاع عن (2). يعتبر الفيلسوف الذي يتبنى ضد ـ فردانية متطرفة البراهين على (1) و(2) أعرضا لحقيقة أن البيئة المادية والاجتماعية تتخلل البحث السيكولوجي حتى حين تكون سيكولوجيا الفرد هي موضع التساؤل.

جي.هورن.

*الخارجانية.

Tyler Burge, 'Individualism and the Mental', in *Mid-west Studies in Philosophy*, iv (1979).

* **التفريد.** تحديد ما يشكل فردا، أي واحد الشيء. مبادئ التفريد هي المبادئ التي يتم عبرها تمييز الأشياء، عادة الأنواع، إلى أفراد، غالبا في زمن معطى بعينه. مبدأ *العدّ الوحيد الذي يطرحه الحد *التصنيفي «ف» هو في العادة المبدأ الذي يستخدم لتمييز ف واحدة (طاولة، شجرة، أو شخص مثلا) عن أخرى في وقت واحد، في مقابل القيام بذلك عبر فترات من الزمن. وفق ذلك، تقابل مبادئ التفريد أحيانا مع مبادئ *الهوية المعنية بالعدّ وبكون الشيء نفس الـ ف خلال فترة من الزمن.

حين لايكون هناك مبدأ مفرد لتحديد عدد السينات الموجودة في زمن ما، يمكن القول باستحالة تفريد السينات. وفق هذا لا سبيل لتفريد «الموضوعات» بوصفها كذلك. وفي حين يمكن تفريد طيور الدودو وخنازير الأرض، فإن هذا لا يصدق على نظائرها السلبية التي تطرح في بعض السياقات. على افتراض وجود لا ـ دودو أنى ما لم يكن هناك دودو، لا سبيل لتفريد اللا ـ دودو، وهذا يساعد في تفسير لماذا لا تعد كائنات على قدم المساواة مع الدودو.

س.و.

*الأشياء.

P.F. Srawson, *Individuals* (London, 1959).

S.Wolfram, *Philosophical Logic* (London, 1989), ch. 6.2.

* **فرجسون، آدم (1723–1816).** أقبل من برشاير، درس في سينت أندروز، وشغل عدة مناصب في ادنبره، وحظي بشهرة عالمية بسبب كتابه *Essays on the History of Civil Society* (1767) (ed. and intr. D. Forbes, Edinburgh, 1966). يعارض هذا الكتاب بطريقة متطرفة تخمينات في الأصول والتطورات البشرية، في صالح حقائق معروفة وشواهد تاريخية. في مسح شامل للانتقال من الهمجية إلى الحضارة، يصف فرجسون *الكائن البشري بأنه «حيوان تقدمي»، عرضة لفساد الترف، ويجمع بين الروح الجماعية والميل نحو الحرب. في فلسفته الأخلاقية، يعرض فرجسون الإنسان «كما يجب أن يكون»، لا كما هو. عنده كل الفضائل خيّرة. يختلف أيضا مع نفعية هيوم ونظرية سمث في التعاطف الأخلاقي؛ يمكن للتعاطف أن يوضع في موضع لا يناسبه. تشكل الهيلجلية والماركسية إبطالا لفكرته التي تقر أن *التقدم الاجتماعي طبيعي لكنه ليس محتما ولا محصنا ضد التغيير.

ف.هـ.

* **فرد، ميشيل (1940–).** أستاذ تاريخ الفلسفة في جامعة اكسفورد. هو مؤرخ للفلسفة القديمة يعي تماما التمييز المنهجي بين كتابة تاريخ الفلسفة وكتابة تاريخ الفلسفة بوصفه فلسفة. يستلزم نهجه موضعة النصوص القديمة في شبكة سببية ضمن «تواريخ» فروع معرفية أخرى: الطب، القانون، الدين، السياسة، مثلا، وهو يحاول عرض الإشكاليات الفلسفية التي تم تصورها وتناولها من قبل الأقدمين أنفسهم. يثير أول كتبه، *Pradikation und Existenzaussage* (1967)، جدلا حول محاورة أفلاطون Sophist. أما كتابه *Die Stoische Logic* (1976) فيطرح سبلا جديدة في فهم منطق الرواقية. اشترك مع جنثر باتزج في ترجمة كتاب أرسطو *Metaphysics Z* (1988) إلى الألمانية وفي كتابة حاشية عليه، كما أنه ألّف العديد من المقالات، جمع بشكل مفيد بعضا منها في *Essays in Ancient Philosophy* (1987).

س.ب.

* **الفرض.** تخمين، أو حدس يطرح بوصفه حلا ممكنا لإشكالية، يتطلب المزيد من التقصي و*التجربة. لا غنى عن الفروض للتفكير البشري، وهو مستخدم من قبل الجميع، من المخبر السري (شرلوك هولمز) إلى الميتافيزيقي. يؤسس الفرض قاعدة مذهب مؤثر في المنهج العلمي (*المنهج الفرضي ـ الاستنباطي)، يرتبط بشكل وثيق بزعم يعزى إلى بوبر مفاده أن *النظريات العلمية فروض امبيريقية وتظل هكذا بصرف النظر عن نجاحها في مقاومة محاولات دحضها.

أي.بل.

*الشاهد.

Larry Laudan, *Science and Hypthesis* (Dordrecht, 1981).

* **فرض الأخلاقيات.** الرؤية التي تقر أنه يتوجب فرض الأخلاقيات عبر القانون الجنائي.

استغرقت عملية فك ارتباط المبادئ التي تتميز

بأخلاقيتها عن المبادئ التشريعية عدة قرون وهي تظل موضع جدل مستمر. فضلا عن ذلك، حتى أولئك الذين يجوّزون إمكان تحديد كل من القانون والأخلاقيات بشكل مستقل قد يجادلون بخصوص القدر الذي يتوجب عنده توظيف القانون في تنفيذ الأخلاق. بيّن أنه على الجميع إقرار أن ثمة قواعد أخلاقية يتوجب فرضها، كتلك التي تمنع القتل غير المبرر والاعتداء والسرقة والغش، وتلك التي تحمي القصّر من الاستغلال. ولكن هل يتعين إقحام القانون في مسائل من قبيل الدعارة و*الجنسية المثلية؟ بمقدور الذين يقرون هذا أن يجادلوا بأنه للمجتمع أن يوظف القانون في الحفاظ على الأخلاق بالطريقة نفسها التي يوظف بها القانون في حماية أي شيء آخر يرتهن وجود المجتمع به.

يطرح رجل قانون القرن التاسع عشر السير جيمس فتزجيمس هذا المذهب في صورة متطرفة، حيث يجادل أن فرض الأخلاق عمل صالح في ذاته، كما يطرحه اللورد باترك دفلن في صورة أكثر اعتدالا، حيث يجادل أن فرض الأخلاق عمل صالح بوصفه وسيلة لأن الأخلاق ملاط المجتمع. المذهب المعارض طرحه ج. س. مل في القرن التاسع عشر وه.ل.أي. هير في القرن العشرين، حيث يجادلان بأنه يتعين ألا يستخدم القانون إلا في حماية الأفراد من تعرضهم لأذى يمكن إقامة الدليل عليه من قبل الآخرين، وأن أي توظيف أكثر شمولية للقانون الجنائي أبوية قانونية لا مبرر لها. لقد استمر الجدل حتى العقد الأخير من القرن العشرين حول قضايا من قبيل قانونية تعاطي الحشيش والرقابة.

ر.ص.د.

*التحرر؛ العامة، الأخلاقيات؛ العام ـ الخاص، تمييز.

Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Oxford, 1965).
H.L.A. Hare, *Law, Liberty and Morality* (Oxford, 1963).

*** الفرضي ـ الاستنباطي، النهج.** النظرية في العلم إقرار (أو *فرض) عام يمكن أن نشتق منه استدلالات مفردة. هكذا نستطيع أن نشتق من «لكل الكواكب مدارات أهليليحية»، وفق المعلومة التي تقر أن المريخ كوكب، أن المريخ يحتاز على مدار إهليلجي. آنذاك يمكن اعتبار الملاحظات (هنا، ملاحظة مدار المريخ) أدلة على ذلك الفرض أو دحضا له.

في هذا القرن، ارتأى كارل بوبر والعديد من الفلاسفة الآخرين أن لب العلم إنما يتعين في تطوير ما يسمى المنهج الفرضي ـ الاستنباطي. ثمة نتيجة سيئة الحظ تترتب عن هذه الرؤية تعينت في التركيز على العلاقة الصورية بين النظريات والإقرارات التي تلزم عنها. وفق ذلك، ثمة عوز في الاهتمام بالعلاقات القائمة بين النظريات والممارسات العملية، الشاهدية والتجريبية، التي تنبثق تلك النظريات عنها، رغم أن اختبار النظرية عمليا يعد أكثر تركيبا مما يقترحه النهج الفرضي ـ الاستنباطي.

أي.أوهـ.

*بيكون.

E. Nagel, *The Structure of Science* (London, 1961).

*** الفرضية، نظرية.** طور الفلاسفة الوسيطون نظرية في نهاية القرن الثاني عشر لتحديد *المشار إليه من قبل الحد في مختلف السياقات القضوية. للحد فرضية شخصية حين يستخدم للحديث عما يدل عليه، مثال «أسد» في «إنها تطعم الأسد الآن»؛ وله فرضية مادية حين يستخدم بشكل ذاتي للحديث عن الكتابة أو النطق، كما في «أسد بها ثلاثة حروف»؛ وله فرضية صورية حين يقوم مقام مفهوم *كلي، كما في «الأسد نوع». يحدد أسلوب الفرضية الشخصية عدد الأشياء التي يستخدم الحد للحديث عنها: إما واحد بالضبط (الفرضية المتفردة) أو على الأقل واحد (الفرضية المحددة)؛ في الحالة الأخيرة، إما كل الحالات عينية (الفرضية التوزيعية) أو متعددة (الفرضية غير التوزيعية). استخدمت نظرية الفرضية لتصنيف العلاقات الاستدلالية وتفسيرها ضمن الجمل، وقد كانت جزءا مهما من النظريات الوسيطة في *الصدق، *التكميم، *الاستلزام المحكم، و*الأغلوطة.

ب.ك.

*المنطق، تاريخ.

Peter King, *Jean Buridan's Logic: The Treatise on Supposition and the Tratise on Consequences, Synthese Historical Library*, xxvii (Dordecht, 1985).

*** الفراغ.** كان هذا المصطلح (اليوناني *kenon* واللاتيني *vacuum*) مصطلحا في الفن في فلسفة الطبيعة القديمة، وقد استخدم للإشارة حصرا للمكان أو الامتداد الخالي. غير أن بعض الفلاسفة (خصوصا أرسطو وربما أفلاطون) ينكرون الفكرة بوصفها متناقضة. آخرون (الرواقيون) ينوطون بها دورا هامشيا في الأنطولوجيا: إنها تمكّنهم من افتراض كون محدود، حيث يوفر الفراغ الخارجي ظرفا محددا. يشكل الفراغ عند ذريي وأبيقوري القرن الخامس مكونا أساسيا في الأنطولوجيا. لقد استخدموا الفكرة لتوكيد إمكان كون

يشتمل على أشياء كثيرة يطرأ عليها التغير: يؤثر الفراغ في الفصل بين الأشياء، وفي التمييز بين وضع فعلي عن تاليه غير الموجود. أيضا استخدمت المناسبة التفسيرية لهذه الأنطولوجيا، خصوصا عند الأبيقوريين، في إبراز المترتبات الأخلاقية لنزعتهم المادية. بحسبان أن البديل الوحيد للشيء الموجود هو المكان الخالي، استبعد إمكان البقاء في شكل *نفس لامادية.

جي.د.ج.إي.

*الذرية؛ الأبيقورية.

ثمة مسح شامل ثاقب للفراغ والمفاهيم المتعلقة في فلسفة الطبيعة القديمة في:

R.R.K. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London, 1983).

*** المفرغة، الدائرة.** برهان يفترض نتيجته بوصفها مقدمة (*المصادرة على المطلوب)، أو تعريف تعبير عبر نفسه. يجادل رسل بأن ثمة مفارقات في أسس الرياضيات ـ مثال مفارقة فئة كل الفئات التي لا تنتمي لنفسها ـ ترتهن بنوع من الدائرية المفرغة، تخترق مبدأ «ما يتضمن كل المجموعة محتم ألا يكون عنصرا فيها».

م.سي.

*المفرغة، مبدأ الدائرة.

*** المفرغة، مبدأ الدائرة.** ناصره في البداية بوانكارييه عام 1906 بوصفه تشخيصا لتناقضات تواجه المنطقانية. مفاد الفكرة الأساسية أن هناك دائرة مفرغة إذا قمنا، في تعريف موضوع من نوع ما، بالتكميم على مواضيع من النوع نفسه. التعاريف التي تختص بهذه الخاصية تسمى «لاحملية»، والأخرى «حملية». (مثال ذلك، فئة كل الأعداد الطبيعية تعرّف عادة بأنها أصغر فئة تشتمل على الصفر وتشتمل على تال كل ما تتضمنه. غير أن هذا التعريف لاحملي، لأن «أصغر» فئة من هذا القبيل تعني الفئة التي هي فئة جزئية من كل مثل تلك الفئات). يزعم رسل أنه أسس نظريته في *الأنماط على هذا المبدأ، غير أنه يمكن بالكاد تبين هذا الزعم. لاحظ جودل أنه من وجهة نظر أفلاطونية لا تثريب ضرورة على التعاريف اللاحملية، رغم أنه يتوجب أن تكون موضع شك أنصار التصورية، الذين يرون أن المواضيع المجردة لا توجد إلا نتيجة تشكيلاتنا.

د.ب.

*الحملية، النظريات؛ البنائية؛ اللاحملي، التعريف.

K. Godel, "Russell's Mathematical Logic", in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell* (Evanston, Ill., 1944).

B. Russell, "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", in R.C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge* (London, 1956).

*** فرفوريوس (حوالى 232-حوالى 305).** فرفوريوس مالكوس، فيلسوف يوناني، محرر أعمال أفلوطين. نشأ في تاير، ودرس في أثينا منذ عام 263 على يد أفلوطين في روما. بقي حوالى عشرين من كتبه العديدة، أو أجزاء منها، منها *Against the Christian* (أجزاء)، *Lives of Pythagoras and Plotinus*، شروحات على هوميروس، وعلى كتاب أفلاطون *Timaeus* (أجزاء)، وكتاب أرسطو *Categories*، وكتاب بطليموس *Harmonica*، فضلا عن مقدمة قصيرة *(Eisagoge)* لكتاب أرسطو سالف الذكر ما لبثت أن أصبحت كتابا تدريسيا أساسيا وظلت كذلك لفترة طويلة. ما يسمى بشجرة فرفوريوس تتبع نوعا ما (عادة الإنسان) من *(summum genus)* (جوهره) عبر علاماته الفاصلة (مثال أنه مادي) وتفضي إلى أجناس متفرعة متتابعة (مثال الجسم).

سي.أي.ك.

*الأفلطونية المحدثة؛ النوع والجنس.

A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition* (The Hague, 1974).

*** المفارقات.** ثمة مداخل متعددة منفصلة في هذا العمل تختص بمفارقات بعينها. هل ثمة ملمح مشترك يشير إليه هذا المصطلح؟ جزء من هذا الملمح سوف يتعين في فكرة التعارض.

وفق إحدى التأويلات، «المفارقة» «إقرار يعارض رأيا سائدا». هكذا نجد من بين المفاراقات السقراطية ملاحظة أنه لا أحد يرتكب الفعل الشائن وهو يدري ما يقوم به، الأمر الذي يتعارض مع الرأي السائد الذي يقر أن الناس يقومون بأشياء يعلمون أنه يتوجب عليهم تنكبها. هنا تعرض «المفارقة» تحديا فلسفيا جادا للرأي السائد.

وفق استخدام مختلف، تتميز «المفارقة» *بالمتناقضة، التي لا تسري على إقرار يعارض بل على التعارض نفسه، حيث هو تعارض بين ما يعد (أو عدّ) حقائق أساسية. مثال ذلك، يقر كانت أن كل متناقضة إنما تنشأ بين مبادئ أساسية مقحمة في الاستدلال بخصوص الزمان والمكان. من هذه المبادئ يمكن طرح برهان جيد على وجوب أن يكون العالم متناهيا، لكنها تفضي بالقدر نفسه إلى برهان جيد على أنه يستحيل

على العالم أن يكون متناهيا، وأنه محتم أن يكون لامتناهيا.

تشير «المتناقضة» إلى ملمح مختلف عن ذلك الذي تشير إليه «المفارقة» وفق استخدامها الأول، غير أن «المفارقة» غالبا ما تستخدم وفق تلك الدلالة أيضا. عادة ما نجد الفيلسوف يسمى الحالة بالمفارقة في حين يسميها آخر بالمتناقضة. بقدر ما يكون عدم تعارض المبادئ المعطاة رأيا سائدا، فإن إقرار أنها تتعارض سوف يكون مناوئا لذلك الرأي ومفارقيا بالمعنى الأول. لكن هذا لا يرد هذا الاستخدام الأخير إلى الأول. إنهما يشيران إلى ملمحين مختلفين.

ثمة استخدام ثالث تشير بموجبه «المفارقة» إلى تعارض في معايير التصنيف. يمكن أن تعد الظاهرة مفارقية حين تستعصي على التصنيف لا بسبب عوز معلومات عنها، ولكن لأن المعلومات تظهر تعارضا في معايير التصنيف لم تسبق ملاحظته. «النوم المفارقي» (نوم REM) يتسم بملامح ظن لفترة أنها تميز حالة الصحو. أيضا تتضمن مفارقات فيزياء الكم ظواهر الضوء التي تعرض في آن خصائص موجية وجزيئية. إذا اعتبرت المعايير مبادئ أساسية، يمكن رد هذا التأويل إلى قراءة «المتناقضة». غير أن ملمح تضمن إشكالية تصنيفية جديرة بالعناية.

قد يُبقي استخدام مصطلح «مفارقة» على ما يسمى مفارقيا والمقصود من تسميته كذلك هو وضعه غير الواضح. إن هذا لا يرجع فحسب إلى أن عدم الوضوح الناجم عن عدم تحديد أي الدلالات الثلاث السابقة هو المقصود. قد يكون هناك خلاف حول ما يحدث التعارض فيما بينه. مثال ذلك، يقال أحيانا إن متناقضة كانت تستدعي رفض قانون الوسط المرفوع: العالم ليس متناهيا وليس لامتناهيا. آخرون سوف يجادلون بأنه ليس من الضروري إطلاقا الرد على هذه الطريقة. مفاد فكرة كانت أنه ليس هناك عالم بوصفه كلا مكتملاً. يمكن التعبير عن هذا بالقول إن كلا من الزعم بأن العالم المكتمل متناه والزعم بأن العالم المكتمل ليس متناهيا باطل لأنه ليس ثمة عالم من هذا القبيل أصلا. هذا يتسق تماما مع القانون الذي يقر أنه بالنسبة لكل قضية، محتم أن تصدق أو يصدق سلبها. سلب «العالم بوصفه كلا مكتملاً متناه» ليس «العالم بوصفه كلا مكتملاً لامتناهيا»، بل «إما أنه ليس هناك شيء يتصف بأنه عالم يشكل كلا مكتملاً، أو أن هناك مثل هذا الشيء لكنه ليس متناهيا». ثمة بديل آخر يتعين في التشكيك في جودة أحد برهاني كانت أو كليهما على طرفي متناقضته، دون التشكيل في المبادئ المنطقية العامة.

لدينا هنا اختلاف حول هوية القوانين الأساسية التي يحدث التعارض بينها بحيث تكوّن مجموعة متناقضة. وبالطبع، أنى ما تعارضت مجموعة من المزاعم، فإن إضافة أية مزاعم أخرى سوف يفضي إلى مجموعة أكبر تظل في حال تعارض. «س وليس س» مجموعة متعارضة، وإضافة أي زعم آخر، ص، سوف يفضي إلى «س وليس س وص» التي تظل في حال تعارض. قد لا تكون ص هي المسؤولة عن التعارض - أي أنها ليست طرفا فعليا في التعارض المنتمي إلى ترويسة المتعارض. يرغب الجانب المنطقي - التعديلي في اعتبار قانون الوسط المرفوع متعارضا في متناقضة كانت ومن ثم فإنه يعتبر رفضه سبيلا للخلاص من التعارض. في المقابل، يرفض الجانب المنطقي - التقليدي اعتبار ذلك الإمكان ويقوم بتحديد متعارضات أخرى لم ينتبه إليها. سوف يقر أنه في كل حالات التعارض المنطقي، نخلط حين نقوم بتوجيه اللوم إلى القوانين المنطقية، كونها أساسية لفكرة التعارض المنطقي. في غيار فهم حدسي على الأقل للقوانين المنطقية، سوف يستحيل ملاحظة وجود أي تعارض منطقي. إنها حقائق ضرورية لا غنى عنها في الاستدلال السليم تسمو على التعارضات التي تمكننا من تحديدها.

قد يرد أشياع التعديلية من الفلاسفة بأنه بالإمكان إحداث بعض التغييرات في المنطق دون فقد أساس تصنيف بعض مجاميع المزاعم بوصفها متسقة أو غير متسقة منطقيا. إنهم يستطيعون تحديد الكثير من المرشحات المبجلات «للأنساق المنطقية البديلة». غير أنه من المهم أن نسأل عما إذا كانت هذه البدائل تطرح بوصفها معايير تعارض قابلة للتطبيق العام دون أن تقع تحت طائلته. إن هذا لا يعني أنه من المقبول افتراض وجود مثل هذه المعايير وإغفال الرؤية التي تقر أن كل زعم منها كان قابل للتعديل، وأنه ليس هناك زعم بمنأى عن التعارض. غير أن أهمية حالات عزو «المفارقة» أو «المتناقضة» ترتهن غالبا بكيفية فهم فكرة «التعارض» المتضمنة في تلك العبارات.

يمكن توضيح هذا باعتبار إحدى أشهر المفارقات الفلسفية. ما يمكن تسميته «تنويعة» يتضمن الجملة س: «الجملة س ليست صادقة». من ضمن المبادئ المرشحة الجيدة لكي تكون مبدأ أساسيا بخصوص الصدق المبدأ الذي يقر أن الجملة تصدق إذا وفقط إذا كان ما تقوله حقيقة. (وهذا يشير إلى «كل ما تقوله». [2+2= 4»

و«2+2= 5») لا تعد صادقة لمجرد أنها تقر أن 2+2= 4.) هب إذن أننا افترضنا أن ما تقره الجملة س، كل ما تقره، مقر في الزعم بأن س ليست صادقة. إن هذا الزعم يصدق إذا لم تكن س صادقة، ولا يصدق إذا كانت س صادقة. لكن هذا يستلزم أن س صادقة إذا وفقط إذا لم تكن صادقة، وهذا تناقض.

والآن، ما المفارقة؟ ما الذي يتوجب اعتبارهما متعارضين هنا؟ سوف يعتبر عالم المنطق التقليدي المبادئ المنطقية محصنة من اللوم على إثارة المتاعب. فما المتعارضان إذن؟ تقر إحدى الإجابات المتسقة مع النهج التقليدي أنه من السائد والطبيعي أن نفترض أن ما تقره س يمكن إقراره ببساطة عبر اقتباس الجملة س، مباشرة أو بشكل غير مباشر. الزعم ببطلان هذا الافتراض يتعارض إذن مع رأي معدل وهو بهذا المعنى مفارقي - غير أنه تصادف أن صدق على الوضع رغم ذلك. افتراض العكس، أن كل ما تقره س هو أن الجملة س ليست صادقة، يفضي إلى تناقض وفق قواعد المنطق التقليدية.

لم تكن هذه الاستجابة الأكثر شهرة «للمفارقة». الأكثر سوادا أن يتخذ رد الفعل منحى تعديليا. غير أنه من الملائم أن نتساءل آنذاك: ما الذي يتوجب اعتباره المفارقة؟

يبيوليدس الميجاري، أحد شراح مفارقة الكاذب المبكرين، طرح فعلا صيغته في شكل إقرار - «إنني أكذب الآن». ولكن هل كان هذا إقرارا معارضا للرأي السائد؟ لقدر أراد التعريض بالعقلانية عبر تبيان أن معاييرها الأساسية في الاستدلال تفضي بذاتها إلى ما تنكره هذه المعايير - وهذا تناقض. التناقض المشتق قد يكون معارضا للعقل، لكنه مشتق أيضا وفق سننه.

لم يكن إقرار يبيوليدس ولا الجملة س مما يعارض الرأي السائد، بل كانت محاولة تحديد قيم هاتين الجملتين هي ما أثار التعارض. بقدر ما نستطيع اشتقاق تناقض من «اعترافنا الكامل» بما تقوله س وفق قواعد المنطق التقليدي، فإن لدينا تعارضا مرشحا لأن يكون «متناقضة». الاستجابات المعاصرة الأكثر شيوعا لهذه الإشكالية تعتبرها كذلك، متناقضة تستدعي فرض قيود على المبادئ المنطقية الكلاسيكية.

يقر أشهر القيود أنه ليس هناك شيء اسمه الصدق بشكل مطلق - بل هناك صدق في مستوى ما، حيث يشكل القول بأن زعما ليس صادقا على المستوى ن زعما على المستوى ن +1 لا تنطبق عليه عبارة «صادق على المستوى ن» بشكل يحتاز على معنى. لا تتأتى صياغة هذا عبر لغة طبيعية غير مقيدة دون إبطال لمفعولها. ب: «الجملة ب ليست صادقة على أي مستوى» سوف تثير إشكالية ما لم نضع قيودا على ما يسمح لنا قوله. هكذا يُنكر اقتدارنا على الحديث بطريقة تحتاز على معنى عن «الصدق - على - مستوى - أو - آخر». غير أن مثل هذا الإنكار مناف للعقل. إذا كان «الصدق بشكل مطلق» لا يحتاز على معنى فإن «لا شيء من قبيل الصدق بشكل مطلق» يعوزها المعنى، تماما كما أن «ليس هناك هراء» يعوزها المعنى. حقيقة أن الأولى لا يعوزها المعنى تقترح أنها ليست صادقة، أن استجابة نظرية المستويات تشترط إنكار حتى وجود مبادئ عامة عن الصدق تفضي إلى تناقض. لن تكون «القوانين الكلية» باطلة ولا متعارضة بل سوف تكون «هراء» - و«الهراء» ليس مرشحا لأن يشكل تناقضا منطقيا.

يمكن تفادي هذا النقد عبر اتخاذ موقف اسمي. لن ننكر وجود الصدق المطلق بل نقر إنه من المرجح أن يفضي الاستخدام التقليدي لكلمة «صادق»، دون إشارة صريحة أو مستترة إلى مستويات، بصاحبه إلى تناقضات. سوف تكون «القوانين الكلية» جملا بعينها من نوع اكتشفنا أنه لم يعد مفيدا، غير أنه يظل أمر تمييزه عن «الهراء» ميسورا.

غير أن هذا لا يفسر على نحو مرض لماذا يتوجب تنكب التناقضات المزعومة الخاصة «بالصدق» المجرد. تقر الإجابة التقليدية أنه يستحيل على نحو مطلق، على نحو كلي، في كل اللغات الممكنة، أن يصدق التناقض. إنه لا سبيل للسماح بهذا وفق النهج «الاسمي» بقدر ما لا يسمح به وفق النهج التعديلي. إنه يتم التخلي عن كلية المعايير المنطقية وفق هذا النهج، الأمر الذي يحرم «التناقضات» من أهمية الإشكالية.

ثمة نهج أكثر حداثة في مقاربة مفارقة الكاذب يعتبر معايير الصدق والبطلان نتيجة طبيعية. الحكم بأن المفارقة صادقة يستوفي معيار الحكم بأنها باطلة؛ يستوفي هذا الاكتشاف معيار اكتشاف أنها صادقة؛ وهكذا إلى ما لانهاية. في حين تحصل جمل أخرى على تحديد قيمة صدقية ثابتة، تتذبذب بعض الجمل التي تشير إلى ذاتها على نحو غير محدد. يمكن عوز تأويلات متنوعة لمثل هذه المعطيات، من ضمنها تحديد «قيم» مغايرة للزوجين صادق/باطل. يمكن لأنماط «التقويم» الناتجة عن قواعد متنوعة أن تشكل موضعا مهما لدراسة الرياضيات. الأمر يشبه قيام عالم نفساني بتصنيف أنماط الشخصية «المفارقية»، علاقات الحب -

الكره، التفاعلات الشخصية الرابطة الثنائية أو المتعددة، الذين يعانون من الكآبة، الخ.، من منظور منعزل.

ليس بالمقدور اعتبار قوانين المنطق قابلة للتطبيق دون إغفال الشمولية التي تعد ضرورية لهويتها. إذا اكتشفنا أن زعما ما صادق، ثم وجدنا أنه باطل، ثم صادق، وهكذ على نحو مستمر، فإما أن نصف هذه «الاكتشافات» بأنها مخطئة، أو بأنها لا تتعلق بالزعم نفسه.

غير أن مناهض الرؤية التقليدية قد لا يستطيع أن يعنى بكيفية تطبيق القوانين الكلاسيكية. ربما جعلته المفارقات والمتناقضات يتخلى عن الاعتقاد بوجود أية رؤية ملزمة نظريا أو أية مبادئ أساسية تتعارض مع نوع منطقي مميز يتوجب على التفكير السليم حلها. بمقدوره أن يتفق مع التقليديين على أنه في غياب المبادئ المنطقية الشاملة والضرورية على نحو مطلق ليست هناك قاعدة لتحديد الاستجابة الصحيحة للمفارقة أو المتناقضة، لكنه قد يستنتج من ذلك حكما مغايرا. قد تشبه استجابة من يقلقهم أمر المفارقة استجابة المحلل النفساني الذي يحاول تخفيف الضغوط النفسية التي تواجه مريضه ليس بالإجابة عن أسئلته، بل بتغيير موقفه منها.

يوضح هذا النزاع حول ذات هوية النزاع وطبيعته كيف أننا قد نواجه في حالة المفارقة صعوبة بالغة في إنجاز اتفاق حول الوصف الصحيح للإشكالية. قد لا يتضح ما إذا كان الزعم يتنزل منزلة تجعل إنكاره ذا مغزى، أو ما إذا كان «القانون» أساسيا حقيقة. يتسق تماما مع المنطق التقليدي أن نعتبر الاختلاف في الرأي اختلافا صحيا بل حتى رغيبة. غير أن الذين يودون فضلا عن ذلك ألا يتقيدوا بفكرة أنه يتوجب على أحد أطراف التناقض أن يكون مخطئا لن يرضوا بذلك. إن حالات المفارقة تثير أسئلة عامة تتعلق بالمنهج والمبدأ، وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت هذا الموضوع مهما للفلسفة.

جي.سي.

John Buridan, *Sophism on Meaning and Truth*, tr.Theodore Kermit (New York,1966).

James Cargile, *Paradoxes* (Cambridge, 1979).

Robert L. Martin (ed.), *Recent Essays on Truth and the Lier Paradoxes* (Oxford, 1984).

W.V. Quine, The Ways of Paradoxes (New York, 1966).

Bertrand Russell, "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types', in *Logic and Knowledge* (London, 1956).

*** المفارقات المنطقية.** يرى ف. ب. رامزي أن «التناقضات المعروفة الخاصة بنظرية المجموعات... تنتمي إلى فئتين متمايزتين». تشتمل الفئة الأولى على «حدود منطقية ورياضية فحسب» وقد سميت من قبل الكثيرين «بالمفارقات المنطقية»، في حين لا يتسنى صياغة الفئة الثانية بالإشارة فحسب إلى حدود منطقية، «وهي تشير إلى فكر، لغة، أو رموز ليست صورية بل امبيريقية». يرى رامزي أيضا أن *مفارقات الفئة الثانية «قد لا تكون راجعة إلى منطق أو رياضيات خاطئة بل إلى أفكار خاطئة تتعلق بالفكر أواللغة»، وفي هذه الحالة «فإنها ليست متعلقة بالرياضيات أو المنطق، إذا كنا نعني «بالمنطق» نسقا رمزيا، رغم أنها سوف تكون متعلقة بطبيعة الحال بالمنطق بمعنى تحليل الفكر. الذين يذهبون مذهب رامزي يسمون الفئة الثانية «المفارقات الدلالية».

كل أمثلة رامزي، باستثناء مثال واحد، مستقاة من *Principia Mathematica*، حيث أوردها تحت عنوان «تناقضات أزعجت المنطق الرياضي». الأمثلة التي يسميها «منطقية» هي مفارقة رسل، مفارقة بيورالي ـ فورتي، ومفارقة العلاقة القائمة بين «علاقتين حيث لا تتعلق الواحدة منهما بعلاقتها مع الأخرى». الامثلة التي تسمى «بالدلالية» (من قبيل ما يقبل هذا التمييز) هي مفارقة الكاذب، مفارقة بيري، مفارقة كونج الخاصة بأصغر عدد ترتيبي غير قابل للتعريف، مفارقة رتشارد، ومفارقة جريلنج (وهذه هي المفارقة التي لم تأت *Principia Mathematica* على ذكرها).

يتوجب اعتبار تمييز رامزي مثيرا للجدل. دلالتاه البديلتان «لمنطق» ـ «نسق رمزي»، و«تحليل الفكر» ـ لا تستبعد الأنساق الرمزية غير المنطقية أو علم النفس، وعلى أي حال فإن الواحدة منهما لا تستبعد الأخرى. إن حق مفاهيم الإشارة أو التعريف أو الصدق في الانتماء إلى المنطق لا يقل عن حق مفهوم الفئة. بيّن أن هذا هو مقصد مؤلفا *Principia Mathematica* إذ حاولا السماح لتلك الحدود بأن ترد في لغتهما المثالية في حين وضعا في الوقت نفسه قواعد تحول دون إمكان اشتقاق التناقضات المصاغة عبر مثل هذه الحدود ضمن نسقهما.

ينشأ باعث لتمييز رامزي عن حقيقة أن *Principia Mathematica* تعرض، بغية السماح للحدود «الدلالية» وتجنب التناقضات، ما يعرف بنظرية الأنماط «المتشعبة» (في مقابل «البسيطة»). في النظرية البسيطة، يعد كل من «س جنرال» و«يختص س بكل خصائص الجنرال

العظيم» من النمط 1، الذي هو نمط أعلى بدرجة واحدة من نمط الأشياء (الأفراد) التي ينطبقان عليها. غير أن الدالة الأخيرة مركبة عبر تكميم الدالة «س خاصية للجنرال العظيم» التي تعد وفق النظرية البسيطة من النمط 2. هذه الحقيقة الخاصة بالاشتقاق حقيقة مهمة نسب لتناول *Principia Mathematica* للمفارقات «الدلالية». الدوال لا ترتب ببساطة عبر ترتيب حدودها بل بترتيب حدود «المصفوفات» التي تشتق منها الدوال. (المصفوفات، على وجه التقريب، هي ما يتبقى حين تحذف المكممات من الصياغة.) الهرمية المشتعبة للتراتيب هي أساس قاعدة تشترط أنه لا يسمح للقضية ذات الترتيب ن إلا بالمتغيرات الظاهرة ذات الترتيب ن+1. هذه قاعدة أكثر تقييدا من قاعدة النمط البسيط التي تقر أن الدالة القضوية ذات النمط ن تحدد فئة عناصرها من النمط ن ـ 1. القاعدة البسيطة تجعل «خاصية للفرد أ» ممثلة لخاصية من النمط 2 حالاتها العينية خصائص لـ أ من النمط 2. غير أن القاعدة المتشعبة لا تجيز تلك العبارة وتعطينا عوضا عن ذلك هرمية لامتناهية من الخصائص: «خصائص لـ أ من الرتبة الأولى»، «خصائص لـ أ من الرتبة الثانية»، وهكذا. هذا مقيد إلى حد يستبعد تعريف أقل حد أعلى لفئة الأعداد الحقيقية. تتعين استجابة *Principia* في «مبدأ القابلية للإنقاص» التي تضمن أنه بالنسبة لكل دالة لـ أ من هذا القبيل في الهرمية اللامتناهية، ثمة دالة تنتمي للترتيب الأول تتكافأ معها ماصدقيا.

يجادل رامزي بأن هذا المبدأ مناف للعقل وغير ضروري إذا كانت Principia مقتصرة على حدود نظرية الفئات وهذا هو كل ما هو مطلوب منها نسبة إلى مهمتها الأساسية الخاصة بتأسيس الرياضيات. لقد كانت هذه فكرة شائعة، أما الآن فإن نظرية الأنماط البسيطة هي التي تشكل الموضع الأرجح لنقاش منظّري الفئات. لا تثريب على ذلك، لكنه سوف يكون من سوء الحظ اعتبار النجاح في تبسيط نظرية في الفئات أساسا شاملا للتمييز بين «المنطقي» و«الدلالي».

جي.سي.

F.P. Ramsy, "The Foundations of Mathematics", in *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. R.B. Braithwaite (London, 1945).

Bertrand Russell and Alfred North Whitehead, "Introduction to the Second Edition", in *Principia Mathematica* (Cambridge, 1962).

*** الفرنسية، الفلسفة.** رغم أن الارتيابية الأدبية عند فرانسوا رابلييه (1494-1553) وميشيل مونتاني (1533-92) تعبر عن فكر يعد جزئيا فلسفيا، فإن ديكارت هو أول الفلاسفة الفرنسيين، إذ لم يحاول أحد قبله حل الإشكاليات الفلسفية بطريقة منظومية وكتب النتائج التي خلص إليها بالفرنسية. ثمة من يعتبر محقا أن الفلسفة الفرنسية منذ عهد ديكارت سلسلة من محاولات الدفاع عن *الديكارتية وتقويضها، غير أنه من الأفضل اعتبارها تتأرجح بين التفاؤلية والتشاؤمية بخصوص قدرات العقل. قد نجادل بأن تمييز بسكال الشهير بين خطأين، إنكار العقل وعدم تجويز ما عداه، لا يسري بطريقة مناسبة على أي شيء قدر مايسري على الفلسفة الفرنسية خلال قرونها الأربعة.

في القرن السابع عشر تعرضت التفاؤلية الديكارتية بخصوص الدور الميتافيزيقي الذي يقوم به العقل إلى نوعين من الانتقادات: واحد ميتافيزيقي ولاهوتي والآخر امبيريقي. لقد أقر بليس بسكال أن المعرفة الميتافيزيقية واللاهوتية التي يزعم اكتسابها عبر ممارسة العقل ناقصة أساسا، وأن ثمة حاجة إلى القيام بقفزة إيمانية غير عقلانية. في المقابل، أقر بيير جاسندي (1592-1655) ضد ديكارت المبدأ الامبيريقي الذي يؤكد أن ممارسة الحس أفضل مرشد لطبيعة الواقع وأن الدور الصحيح المنوط بالعقل إنما يقتصر على الاستدلال من اكتشافات الخبرة الحسية.

رغم أن *تنويرية القرن الثامن عشر كانت تكن احتراما امبيريقيا للعلوم الطبيعية وعلم الأنثروبولوجية الاجتماعية الذي شهد آنذاك فترة ازدهار (كما يستبان مثلا في أعمال فولتير، هولباخ، لا متر، مونتسكو، وكونديلاك)، فإنها تشكل عودة إلى التفاؤلية بخصوص قدرات العقل، ليس توظيفه ميتافيزيقيا هذه المرة، بل عبر إناطة دور طبائعي وإنساني. إن *Encyclopedie* التي أنجزها ديديرو وآلمبرت إنما تركن على المبدأ التفاؤلي الذي يقر أنه ليس هناك جانب في الواقع يحتجب عن البحث البشري. استخدام الحواس ضروري بذاته، وكذا شأن استخدام العقل، واستخدامهما معا كاف لتحقيق المعرفة التامة.

ليس هناك مبدأ فلسفي مفرد يجمع عليه «المتفلسفون»، لكن معظمهم يجمع بين الإلحاد ومعاداة الإكليريكية مع احترام العلم، ويحض على تبني سياسات ليبرالية تنصح بملكية دستورية على غرار النموذج الإنجليزي (عوضا عن الجمهورانية)، ضد الملكية المطلقة السائدة في معظم الدول الأوربية. أيضا، يعنى معظمهم بالتعليم غير الديني الذي يجمع بين الفنون والعلوم.

عند روسو ومين دي بيران، لاقت التنويرية نوعين من الاستجابات ضد ـ العقلانية. رغم أن مفهوم روسو في الإرادة العامة، التي يفترض أن تصالح بين حرية الفرد والمجتمع السياسي، يتسق مع نقد المتفلسفين لمطلقية النظام الفرنسي القديم، فإن هجومه الأخلاقي والابستمولوجي على العلوم ومصادرته على الله، الحرية، وخلود الروح تشكل استجابة روحية وميتافيزيقية ضد الإنسية التنويرية. أيضا نجد عند مين دي بيران، عبر توكيده الطبيعة الروحية للخبرة الباطنة، تفاؤلية بخصوص قدرات العقل على حل الإشكاليات الميتافيزيقية.

*وضعية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ضد ميتافيزيقية وضد لاهوتية أساسا في توكيدها أن أية إشكالية قابلة من حيث المبدأ لأن تحل باستخدام مناهج العلوم الطبيعية أو الرياضيات (وهذه رؤية دافع عنها كانت صراحة). غير أن الأسس الامبيريقية لوضعية الفرنسية تعرضت لنقد شبه كانتي على يد بونكارييه. إنه يجادل باستحالة اشتقاق العلم من مجرد اكتشافات الخبرة الحسية، فهي تشكل أيضا عقليا عبر فرض مجموعة من الأعراف القبلية على تلك الاكتشافات.

رغم أن بونكارييه يقترح التوليف بين العقلانية والامبيريقية، يعد برجسون، منذ عهد ديكارت، المفكر الفرنسي المبرز الوحيد الذي قام بشكل جاد بدمج العملي وغير العقلاني في فلسفته. رغم أن التدفق الذاتي الحي لـ «*duree reelle*» («الديمومة الحقيقية») غير قابل للتفسير العلمي، فإنه هو الذي يجعل المعرفة بأسرها (ومن ثم كل العلم) ممكنة. حققت فلسفة برجسون رواجا في فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى يقارن بالرواج الذي حققته فلسفة سارتر بعد الحرب الثانية. لقد تم تجاهله الآن، رغم أن فلسفته تتميز بميزة نادرة: حمل كل من العلم والواقع الذاتي للخبرة المعاشة محمل الجد.

بعد برجسون، سيطرت على الفلسفة الفرنسية خمس حركات: *الفينومينولوجية، *الوجودية، الماركسية، *البنيوية، و*مابعد البنيوية. ثمة ثلاثة عوامل تصعّب من عملية فهم هذه الحركات: ما تنتجه الفلسفة في فرنسا يساء تأويله من قبل القراء الأنجلوسكسونيين؛ كل «حركة» في الفلسفة تشكل جزئيا من الخارج عبر المعايير التي تحدد ماهية الفيلسوف؛ كل فيلسوف فرنسي حديث مؤثر لم يكن فيلسوفا فحسب، بل كان شيئا آخر.

نموذجيا، الفينومينولوجيا هي الوصف الخالي من الافتراضات لمحتوى الخبرة، دون أي التزام أنطولوجي مسبق بموضوعية الواقع أو الخصائص السببية التي يختص بها ذلك المحتوى. إنها تستهدف في آن الغاية شبه الكانتية المتعلقة بوصف الشروط الترانسدالية للمعرفة والغاية شبه الديكارتية المتعلقة بتوفير تبرير نهائي للمعرفة في وصف محتوى الوعي أو «الظواهر». «المعرفة» هنا تعني «كل المعرفة»، ومن ثم «كل المعارف الفلسفية والعلمية».

في فكر سارتر وميرلو ـ بونتي تُجرى على هذه الفينومينولوجيا «المحضة» أو الهوسرلية عملية تحويل هيجلية (وهذا أمر نجده عند هوسرل). وعلى وجه الخصوص، المبدأ الهوسرلي، الذي يقر أنه يمكن «تعليق» عالم الميول الطبيعية («الفهم المشترك» على وجه التقريب) لتسهيل عملية القيام بوصف فينومينولوجية للوعي، يُرفض ويستعاض عنه بفكرة «الوجود ـ في ـ العالم». الأنا الهوسرلية الترانسدالية (بوصفها أساسا للعالم) تستبعد على اعتبار أنها ليست متوفرة فينومينولوجيا ويستعاض عنها بفكرة الذاتية الجسمية (خصوصا في عمل سارتر *L'Etre et le neat* وعمل ميرلو ـ بونتي *Phenomenologie de la Perception*). غير أنه يمكن الجدال بأن فكرة الذات ـ الجسم موجودة في الكتاب الثاني من عمل هوسرل *Ideen zu einer Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*.

الوجودية محاولة لحل إشكاليات أساسية تتعلق بالخبرة البشرية، خصوصا: ماهية الوجود؛ الغاية من الوجود؛ مواجهة الموت؛ طبيعة القلق؛ عبء المسؤولية والحرية؛ ملاءمة الالتزامات الجنسية، السياسية، والدينية. الوجودية رد فعل ضد الميتافيزيقا وضد جوهرانية الفينومينولوجيا «المحضة». مفاد مبدؤها الأساسي هو أن للوجود أسبقية منطقية على الماهية وأن الماهية البشرية ليست محددة قبليا بل تخلق بحرية عبر الفعل الإنساني. إن فينومينولوجيا سارتر «الوجودية» لا تعرض فحسب في أعماله الفلسفية، بل في الروايات، المسرحيات، القصص القصيرة، والدعاية السياسية. أكثر الكتاب الوجوديين براعة سيمون دي بوفوار. إن كتابها *Le Deuxieme Sex* (1949) يناقش سؤال ماهية المرأة: تكوينها المقموع على يد الرجال وتكوينها التحرري الممكن على يد النساء.

من أكثر مشاريع الفلسفة الفرنسية التي أعقبت الحرب الثانية جرأة محاولة سارتر في *Critique de la raison dialectique* (1960) التوليف بين الوجودية والماركسية. هاتان فلسفتان متنافيتان ظاهريا، ففي حين

تؤكد الوجودية حرية الفرد، تشكل الماركسية نوعا من الحتمية الاجتماعية؛ الوجودية معنية بفحص باطن الوعي واللحظة الراهنة، لكن الماركسية مادية تستلزم نظرية في التاريخ؛ الماركسية تزعم تبوؤ منزلة علمية لاكتشافاتها، في حين تعمد الوجودية إلى إنكار ذلك على نفسها. ولكن بصرف النظر عن مدى نجاح التوليف المزعوم، فإن الفلسفة الفرنسية الحديثة قامت من خلال هذا الجهد بالخوض في حل إشكاليات فلسفية أصيلة.

منذ الستينيات، ظلت الفلسفة الفرنسية جزءا من عقيدة كانتية - محدثة ضد - ميتافيزيقية شاملة تعمل ضمنها معظم فلسفة أوربا والعالم الانجلوسكسوني. السمات المميزة في هذه البارادايم هي: استحالة حل الإشكاليات الميتافيزيقية (رغم أنه لا مناص من محاولة حلها)؛ الطبيعة اللغوية في المسائل الفلسفية المفترضة: التقليل إلى الحد الأدنى من أهمية الوعي، الذاتية، والحاضر؛ محاولة «إنهاء» الفلسفة والاستعاضة عن عملية حل الإشكاليات الفلسفية بشيء آخر: الثورة السياسية أو الإصلاح السياسي، فحص اللغة، كتابة تاريخ الفلسفة، النقد الأدبي، العلوم الطبيعية. العالم الأنثروبولوجي ليفي شتراوس، عالم النفس جاكو لاكان، البنيوي الماركسي لويس آلتوسير، والناقد الأدبي رونالد بارثيس، كلهم يعملون ضمن افتراضات كانتية بالمعنى الواسع.

أكثر الفلاسفة الفرنسيين تأثيرا في الوقت الراهن جاكو دريدا. رغم أنه يعتقد عادة أنه يقطع بطريقة جذرية مع الفلسفة السابقة، فإن هذا الحكم أبعد ما يكون عن الحقيقة. قد تكون استراتيجياته جديدة نسبة إلى النقد الأدبي، لكنها مألوفة عند كل من اطلع على أعمال كانت، هيجل، نيتشه، وهيدجر. كلهم يوظفون بمعان ودرجات مختلفة في نقد «الميتافيزيقا الغربية»، والتعديلات التي طرأت على ذلك النقد ظلت تشكل العقيدة الفلسفية في القرنين الأخيرين.

عادة ما تعد الفلسفة الحديثة جزءا من «الفلسفة القارية الحديثة»، في مقابل الفلسفة *«التحليلية» الأنجلوسكسونية. بيد أن هذا التمييز لا يتحمل الفحص الجغرافي والتاريخي والفلسفي، وعلى فلسفة المستقبل أن تضطلع بمهمة تبيان هذا الأمر. على ذلك، بينما ظل فلاسفة الدول الناطقة بالإنجليزية يعتقدون أنه يتوجب على الفلسفة (رغم أنها ليست علما) أن تتوق إلى إحكام العلوم الطبيعية ودقتها، يذهب فلاسفة فرنسا الحديثة إلى وجوب أن تكون الفلسفة أشبه بالفن، الأدب على وجه الخصوص. لقد عمل الاختلاف الأسلوبي البيّن الناجم عن هذا الأمر على تكريس وهم التشعيب بين «موروثين» فلسفيين كما عمل على تكريس خطأ الاعتقاد في وجود شيء متميز ومتطرف يسمى «الفلسفة الفرنسية».

س.ب.

*القارية، الفلسفة.

Naguib Balandi, *Les Constantes de la pensee francaise* (Paros, 1948).
Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London, 1946-75), esp. vol. ix (1975).
Lucien Levy-Bruhl, *A History of Modern Philosophy in France*, tr. G. Coblence (London, 1899).
J.G. Merquior, *From Prague to Paris* (London, 1986).
Herbert Sieglberg, *The Phenomenological Movement* (The Hague, 1960), ii.

*** فرونيسس** * .(phronesis)الحكمة العملية. في اليونانية العادية (غالبا ما ترادف كلمة sophia (توحي بدلالات الذكاء وصحة الحكم، خصوصا في السياقات العملية. في علم أخلاق أرسطو هي الامتياز الكامل في الفكر العملي، نظير *sophia* في المجال النظري، حيث تشكل المفهوم الصحيح للحياة الخيّرة والامتياز المقصود الضروري لتحقيق ذلك المفهوم عبر التخير (*prohairesis*).

سي.سي.و.ت.

R. Soorabji, "Aristotle on the Role of the Iintellect in Viirtue", *Proceedings of the Arisotelian Society* (repr. In A. Rorty (ed.), *Eessays on Aaristotle's Ethics* (Bberkeley, Calif., 1980).

*** فرويد، سيجموند (1856–1939).** يوصف أحيانا بأن مكتشف *اللاوعي، لكنه لا يزعم ذلك. اللاوعي الذي لم يكتشفه هو الفكرة التي تقر أنه إذا تم بسط تفسيرات الحياة اليومية التي تركن إلى الدوافع، الرغبات، النزوات، الخ.، وتضمّن عادة أن للذات سلطة عليها، بحيث تسري على حالات لا يتم فيها تضمين ذلك، سوف يتسنى تفسير سلوكيات تعد محيرة. فكرة اللاوعي سابقة على فرويد. ما يميز اللاوعي الذي يعنى به هو أنه حين تفقد الذات السيطرة على أوضاعها الذهنية بسبب عملية يسميها «الكبت»، فإن هذه الأوضاع تصبح عرضة لتحولات تجعلها غير قابلة لأن تلحظ من قبل الذات وقد تنشأ عنها نتائج مَرضية. الاعتقاد بأنه حين يكون موقف الذات تجاه هذه المحتويات شبيها بموقفها من المحتويات القادرة على الوصول إليها فإنها تفقد قدراتها المسببة للأمراض، هو الذي أفضى إلى النهج العلاجي.

أضيفت المكونات بحيث تنتج الرؤية الفرويدية

المميزة بخصوص أصول الفعل - الجنسية والطفولة - ما يعطي تخمينات فرويد المتعلقة بأسباب المرض خاصيتها المتميزة يتعين أيضا في الإجراءات التشخيصية التي أسست عليها، خصوصا توظيف التأويل والتداعي الحر. حين تطبق هذه الإجراءات على الأحلام، الأخطاء، وسلوك المريض تجاه معالجته أثناء عملية التحليل («النقل»)، فإنها تكشف النقاب عن المواد المسببة المرض. لقد اتضح أن هذه المواد تعرض ضرورة جانبين - كونها ترجع إلى عهد الطفولة، وكونها تتعلق بحياة المرء الجنسية الطفولية.

في البداية أعتقد أن الوقائع المسببة للمرض تتعلق بالتحرش الجنسي («نظرية الإغواء») ، لكنه استعيض عنها لاحقا بنضال الطفل مع أمانيه المنحرفة والمتعلقة بسفاح القربى («العقدة الأوديبية» و«الانحراف متعدد الصور»). يتعلق الأمر الذي سهل من عملية الانتقال من نظرية الإغواء إلى لاحقتها، عقدة أوديب الطفولية، بكون فرويد، حين كان يقوم بتحليل نفسه، تذكر أنه استثير جنسيا حين كان طفلا برؤية أمه عارية. لقد أسهم هذا في إقناعه بأن المواد الجنسية التي جعلته يعزو غويات طفولية إلى مرضاه قد ترجع إلى مصدر آخر يتعين في فنتازياتهم السفاحية الطفولية المشوهة بطريقة تعمل على حماية نفسها. الحالة الشذوذية المتضمنة في تفسير الاضطرابات العصابية التي عانى منها مرضى معظمهم من النساء عبر إثارة اشتهاء أطفال ذكور لأمهاتهم لم تلفت الانتباه لبعض الوقت، لكنها أثارت في النهاية شكوكا في أن تخمينات فرويد المتعلقة بأسباب المرض كانت بعيدة عن الخبرة الإكلينيكية وأنها اعتمدت على انشغالات مسبقة غريبة الأطوار إلى حد لا يسمح به الموروث.

شكلت التطورات الأساسية في تنظير فرويد عقب الحرب العالمية الأولى الاستعاضة عن التقسيم الأصلي بين الوعي واللاوعي بتقسيم ثلاثي: الإد، الأنا، والأنا الأعلى (مع لازمة تقر أن بعض أجزاء الأنا لاواعية)؛ إعادة تفسير القلق على أنه سبب الكبت عوضا عن أن يكون نتاجه: اشتراط الغرائز المحافظة على ذواتها الليبدية، مع بسط مفهوم الليبدو بحيث يشتمل على نطاق غير محدد من ظواهر سبق استبعادها، وطرح غريزة الموت. يظل مسوغ هذه التعديلات موضع جدل، كما أن مترتباتها نسبة إلى الممارسة الطبية ليست بيّنة. لقد استبين أنه لا جدوى من المحاولات التي بذلت لتوضيح تخمينات فرويد الميتافيزيقية أو لتبيان اتساقها، وثمة اقتراح غالبا ما يطرح مفاده وجوب التخلي عنها.

مصادرة فرويد على غريزة الموت، الاندفاع شطر حالة قبل عضوية من السكينة، أثارت على نحو خاص الكثير من الشكوك. لقد طرحت عام 1922، ولعدة أسباب اتضح أنها غير مناسبة إلى حد أن انرست جونز اعتقد أنه من الضروري عزو استحداثها إلى باعث شخصي حدده ماكس شور في وفاة ابنة فرويد التي أحبها بسبب وباء الأنفلونزا الذي انتشر عام 1919. الإسهام النسبي الذي يعزى إلى تلك الفترة، وإلى رؤية شوبنهور التي تقر أن الموت غاية الحياة، ليس سوى مجال للتخمين. يخبرنا فرويد أنه أثير إبان زيارته لأمريكا بلافتة تقول «لماذا تعيش إذا كان بمقدورك أن تدفن مقابل عشرة دولارات؟» إن هذا يقترح قيام علاقة عاطفية مزاجية بمفهوم غريزة الموت ربما جعلته يتغاضى عن صعوباته النظرية.

بسط فرويد لمفهوم الليبدو بحيث يشتمل على «حب الآباء والأبناء، الصداقة، وحب الإنسانية جمعاء، التفاني من أجل الأشياء العينية والأفكار المجردة» يرتبط عند البعض بأوجه قصور. لم يتضح لماذا يتوجب كبت مثل هذه الاندفاعات، وكيف يتسنى لها، حال كبتها، إنتاج الظواهر العصابية التي أعطى تفصيلها المقتضب ظاهريا، قرين التنويه الجنسي، وفق معناه الشهواني المقيد، لتصورات فرويد الليبدية المبكرة لعملية تشكيل الأعراض، قدرته الإقناعية. يشعر بعض النقاد أن من حقهم عزو تشبث فرويد بالفهم الجنسي لليبدو إلى قسر شخصي معمق وأنه بمقدورهم أن يستشهدوا على عدم ترابط إقراره بأن معظم الناس يشعرون بالخزي من الفعل الجنسي ويترددون في القيام به مع توكيده المناقض على أن الإشباع الجنسي «أحد ... ذرى الحياة» و«أنه باستثناء القليل من المتشددين المنحرفين، يعلم الجميع هذا ويعيشون حيواتهم وفقه».

لم تكن استقامة فرويد إبان حياته موضع شك الكثيرين. غير أن العديد من الشراح والمعنيين بالمذكرات المعاصرين يطرحون صورة أقل تبجيلا لشخص سيطرت على أقواله غالبا الحاجات الخطابية التي تفرضها اللحظة الراهنة وتخلت عنه استقامته حين تتعرض مصالحه الحقيقية للتهديد.

ف.سي.

*النفسي، التحليل، الإشكاليات الفلسفية في؛ ريخ؛ اللاواعي والواعي، العقل.

R. Dalbiez, *The Method and Doctrine of Freud* (London, 1940).

Ernest Jones, *Freud: Life and Work* (New York, 1990).
M. MacMillan, *Freud Evaluated* (Amsterdam, 1990).
Max Schur, *Freud: Living and Dying* (New York, 1972).

* **فريجه، جوتلوب (1848–1925).** مؤسس المنطق الرياضي الحديث. بوصفه عالم منطق وفيلسوف منطق يتنزل منزلة أرسطو، وبوصفه فيلسوف للرياضيات لا صنو له عبر تاريخ هذا الموضوع. بعد أن حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة في جوتنجن، درّس في جامعة جينا منذ عام 1874 إلى أن تقاعد عام 1918. إذا ما استثنينا نشاطه الفكري، عاش فريجه حياة عزلة خالية من الحوادث المهمة. لم يطلع الكثيرون على أعماله قبل رحيله، ولفترة طويلة ظل تأثيره في الفلسفة يمارس أساسا عبر ما كتبه الآخرون عنه.

كان له تأثير على الفلسفة التحليلية عبر رسل وعلى الفلسفة القارية عبر هوسرل. اعتبر غالبا فيلسوف الفلاسفة، لكن عبقريته هي التي مكنت من أعمال الكتاب الذي لفتوا انتباه العامة، مثال فتجنشتين وتشومسكي. يعد استحداثه المنطق الرياضي أحد الإسهامات الكبيرة في تطورات العديد من الفروع المعرفية التي أدت إلى اختراع الحاسوب.

بدأت حياته المنتجة عام 1879 عندما نشر كتيبا بعنوان *B egriffsschrift* الذي يمكن ترجمته بالتعبير «كتابة المفهوم». يعد هذا الكتيب تدشينا لعهد جديد في تاريخ المنطق، إذ إنه يطرح عبر ما يقرب من مائة صفحة حسابا جديدا يتبوأ منزلة مستديمة في لب المنطق الحديث. كتابة المفهوم التي عنونت الكتاب ترميز جديد صمم لتوضيح العلاقات المنطقية التي تخفيها اللغة العادية.

لعدة أجيال خلت، يبدأ المنهج التدريسي لمادة المنطق الصوري بدراسة *حساب القضايا. هذا فرع من المنطق يتناول الاستدلالات التي ترتهن بقوة السلب، الوصل، الفصل، الخ.، حين تطبق على جمل بأسرها. مفاد مبدئه الأساسي معاملة القيمة الصدقية (الصدق أو البطلان) الخاصة بالجملة المشتملة على روابط من قبل «إذا»، «أو»، على اعتبار أنها محددة كلية بقيم صدق الجمل المكوّنة التي تقوم الروابط بالربط بينها. يشتمل كتيب فريجه على الصيغ المنظمة الخمس الأولى في حساب القضايا: إنها تعرض بطريقة أكسوماتية حيث تشتق كل قوانين المنطق، باستخدام قواعد استدلالية بعينها، من عدد من المبادئ الأولية. رغم أناقة ترميزه، فإنه صعب على الطباعة، ولم يعد يستعمل، لكن العمليات التي يعبر عنها تظل أساسية في المنطق الرياضي.

أعظم إسهاماته في المنطق استحداثه لنظرية التكميم: نهج في الترميز والعرض المحكم لتلك الاستدلالات التي ترتهن سلامتها بتعبيرات من قبيل «كل»، «بعض»، «أي»، «لا شيء» أو «لا أحد». باستخدام ترميز جديد للتكميم، عرض فريجه *حساب محاميل من الرتبة الأولى أسس لكل التطورات المعاصرة في المنطق وقام بصورنة نظرية الاستدلال بطريقة أكثر أحكاما وعمومية من الطريقة القياسية التقليدية التي كانت تعد حتى عهد كانت كل المنطق. بعد فريجه، تمكن المنطق الصوري لأول مرة من التعامل مع براهين تتضمن جملا بها مكممات متعددة، مثال «لا أحد يعرف كل شيء» و«كل طلاب المدارس قادرون على تعلم أية لغة».

عبر مسار أعماله، طوّر فريجه فروعا أخرى في المنطق، اشتملت على حساب محاميل الرتبة الثانية وصيغة من *نظرية الفئات الساذجة. غير أنه لم يتقص ما يعرف باسم منطق المقاميات (ذلك الجزء من المنطق الذي يتعامل مع الضرورة، الإمكان، ومفاهيم متعلقة بهما) أو منطق الزمان (منطق الإقرارات الزمنية أو ذات الدلالة الزمنية المهمة). لقد درس هذان الفرعان من المنطق في العصور الوسطى، وأعيدت دراستهما في الفترة المعاصرة في ضوء ما استحدثه فريجه.

في *Begriffsschrift* وملحقاته، لم يكن فريجه معنيا بالمنطق بذاته، بل بتشكيل مفهوم كتابة المفهوم كي يساعده في تقويم فلسفة الرياضيات. (كان جدول أعماله الرياضي أساسا هو ما جعله غير معني نسبيا بفروع المنطق المتعلق بالاستدلال بخصوص العابر والمتغير.) السؤال الذي رام في المقام الأول الإجابة عنه هو: هل تركن الإثباتات في الحساب على المنطق البحت، كونها مؤسسة فحسب على قوانين عامة تسري على كل مجالات المعرفة، أم أنها تحتاج إلى دعم من الحقائق الامبيريقية؟ للإجابة عن هذا السؤال ألزم فريجه نفسه بمهمة تحديد «إلى أي مدى تبلغنا الاستنباطات المنطقية، مدعومة فحسب بقوانين الفكر، في مجال الحساب».

لكنه لم يقتصر على تبيان كيف نوظف المنطق بطريقة رياضية، بل اعتقد أنه بالمقدور إثبات أن الحساب نفسه فرع من المنطق بمعنى أنه يمكن تشكيله صوريا دون استخدام أية أفكار أو مبادئ غير منطقية. في *Grundlagen der Arithmetik* (1884)، حاول أول مرة إثبات هذا المبدأ، الذي عرف باسم «المنطقانية».

يبدأ هذا العمل بهجوم على أفكار أسلافه ومعاصريه (منهم كانت و جي.س. مل) المتعلقة بطبيعة الأعداد والحقيقة الرياضية. يقر كانت أن الرياضيات *قبلية تركيبية، وأن درايتنا بها ترتهن بالحدس. في المقابل، يرى مل أن الحقائق الرياضية تعميمات بعدية أمبيريقية تطبق بشكل واسع وتحظى بدعم واسع المدى. أما فريجه، فقد ذهب إلى أن حقائق الحساب ليست قبلية ولا بعدية. الحساب تحليلي، خلافا للهندسة - التي يتفق مع كانت على أنها مؤسسة على حدس خالص - ما يعني أنه يمكن تعريفه عبر حدود منطقية خالصة وإثباته من مبادئ منطقية خالصة.

يستعيض فريجه في نسقه عن فكرة العدد الحسابية بفكرة *الفئة: يمكن تعريف الأعداد الأصلية على أنها فئات فئات تتكون من عدد العناصر نفسه: العدد اثنان مثلا هو فئة الأزواج، والعدد ثلاثة هو فئة الثلاثيات. خلافا لما يبدو، لا يعد هذا التعرف دائريا، لأننا نستطيع أن نحدد معنى احتياز فئتين على عدد العناصر نفسه: مثال ذلك أن النادل قد يعرف أنه توجد سكاكين بقدر ما يوجد من صحون على الطاولة دون أن يعرف عدد أي منها، إذا لاحظ أن ثمة سكينا واحدا يمين كل صحن. تحتاز الفئتين على عدد العناصر نفسه إذا كان يمكن عقد مناظرة واحد - لواحد بينهما. نستطيع تعريف العدد صفر بطريقة منطقية صرفة بوصفه فئة كل الفئات ذات عدد العناصر الذي تحتازه فئة الأشياء التي لا تماهي نفسها.

للانتقال من تعريف العدد صفر إلى تعريف كل عدد من الأعداد الأصلية، توجب على فريجه أن يعرف فكرة «التالي» بالمعنى الذي تتالى وفقه الأعداد الأصلية في سلسلة الأعداد. إنه يعرف «ن يتلو مباشر م» بقوله «ثمة مفهوم ف، وثمة شيء س يندرج تحته، بحيث إن عدد الأشياء المختصة بـ ف هو ن، وأي عدد من الأشياء المختصة بـ ف المغاير لـ س هو م». عبر هذا التعريف يمكن تعريف سائر الأعداد (واحد، تالي الصفر، اثنان، تالي واحد، وهكذا) على طريقة تعريف الصفر دون استخدام أية فكرة سوى الأفكار المنطقية من قبيل الهوية، الفئة، تكافؤ الفئات.

في *Grundlagen* ثمة مبدآن يؤكد فريجه أهميتهما كثيرا. مفاد الأول أن كل عدد فردي موضوع قائم بذاته؛ ومفاد الثاني أن محتوى الإقرار الذي يعين عددا إقرار عن مفهوم. قد يبدو أول وهلة أن ثمة تعارضا بين هذين المبدأين، ولكن إذا عرفنا ما يعنيه فريجه من كلمة «مفهوم» و«موضوع»، سوف ندرك أن الواحد منهما يكمل الآخر. حين يقول إن العدد موضوع، فإنه لا يقترح أنه شيء ملموس مثل الشجرة أو المنضدة، وإنما ينكر أن العدد خاصية تنتمي إلى أي شيء، كما ينكر أنه شيء ذاتي، شيء ذهني أو خاصية من خصائص الشيء الذهني. المفاهيم عنده مستقلة عن الذهن، ولذا لا تناقض بين المبدأ القائل بأن الأعداد موضوعية والمبدأ الذي يقول إن الإقرارات العددية إقرارات عن مفاهيم.

يوضح فريجه هذا المبدأ الأخير بمثالين. «إذا قلت «يتبع فينوس 0 من الأقمار»، فإنه لا توجد ببساطة أية أقمار أو تكتلات من الأقمار يمكن إقرار أي شيء بخصوصها؛ ولكن ما يحدث أنه تم تعيين خاصية لمفهوم «قمر تابع لفينوس»، ألا وهي خاصية أنه لا يندرج شيء تحته. إذا قلت «عربة الملك تجرها أربعة خيول»، فإنني أعين العدد أربعة لمفهوم «حصان يجر عربة الملك»».

ولكن إذا كانت إقرارات العدد التي تكون من هذا القبيل، إقرارات عن مفاهيم، فما نوع الموضوع الذي يكونه العدد نفسه؟ يجيب فريجه أن العدد ماصدق مفهوم. العدد الذي ينتمي إلى المفهوم ف، هو ماصدق المفهوم «عدده مماثل للمفهوم ف». هذا يتكافأ مع القول إنه فئة كل الفئات التي تحتاز على العدد نفسه من العناصر التي تحتازها فئة الأشياء المختصة بالخاصية ف، كما سبق أن أوضحنا. لذا فإن نظرية فريجه التي تقول إن الأعداد مواضيع ترتهن بإمكان اعتبار الفئات مواضيع.

سوف نرى أن فلسفة فريجه في الرياضيات ترتبط بشكل وثيق بفهمه لمفاهيم مركزية متعددة في المنطق والفلسفة؛ الواقع أنه في *Begriffsschrift* و *Grundlagen* لم يقم فحسب بتأسيس المنطق الحديث، بل قام أيضا بتأسيس الفرع الفلسفي الحديث المتعلق بفلسفة المنطق. لقد قام بهذا عبر عقد تمييز حاسم بين المعالجة الفلسفية للمنطق وعلم النفس (الذي طالما خلط فلاسفة الموروث الامبيريقي بينه وبين المنطق) من جهة، والابستمولوجيا (التي خلط فلاسفة الموروث *الديكارتي بينها وبين المنطق). الراهن إنه بذلك إنما يواصل موروث يرجع إلى عمل أرسطو *De interpretatione*: غير أنه يقوم في Begriffsschrift و *Grundlagen* بفحص مفاهيم من قبيل الاسم، الجملة، المحمول بطريقة أوسع مدى وأكثر دقة.

*الدالة و*المتغير من بين أكثر الأدوات التي استحدثها نفعا، وبهما استعاض عن تحليل الجملة في اللغة العادية عبر الموضوع والمحمول. اعتبر مثال

الجملة «وليام هزم هارولد» ـ التي ربما تكون وصفا موجزا لمعركة هاستنج. يقر النحو التقليدي أن «وليام» هو الموضوع، و«هزم هارولد» هو المحمول. القول، على طريقة فريجه، إن «وليام» متغير، و«هزم هارولد» دالة، قد يبدو لأول وهلة مجرد توظيف لمصطلحات أخرى ـ الواقع أن فريجه كان على استعداد في جل حياته لتسمية تعبير مثل «هزم هارولد» محمولا. لكن اعتبار المحمول دالة يتضمن تغيرا عميقا في فهم تكوين الجملة.

لترى ذلك، هب أننا استعضنا في تلك الجملة عن كلمة «هارولد» بكلمة «كانوت». بيّن أن هذا يغير معنى الجملة، بل إنه يجعلها باطلة. نستطيع أن نفكر في الجملة على هذا النحو، بحيث نعتبرها مكونة من مكون ثابت، «وليام هزم» ورمز «هارولد» قابل لأن يستعاض عنه برموز مشابهة أخرى ـ أسماء تسمي أناساً آخرين، تماما كما يسمي «هارولد» هارولد. إذا أفكرنا في الجملة على هذا النحو، سوف يسمي فريجه المكون الأول دالة، والثاني متغير: إنه يبسط المصطلح الرياضي الذي تعد 6 وفقه قيمة للدالة س×3 نسبة إلى المتغير2، ويعتبر 9 قيمة س×3 نسبة إلى المتغير 3. الجملة «وليام هزم هارولد» هي نتاج إكمال التعبير «وليام هزم» بالاسم «هارولد»، والجملة «وليام هزم كانوت» نتاج إكماله بالاسم «كانوت». بكلمات أخرى، وفق لغة *Begriffsschrift* «وليام هزم هارولد» هي قيمة الدالة «هزم وليام» نسبة إلى المتغير «هارولد»، و«وليام هزم كانوت» هي قيمة الدالة نفسها نسبة إلى المتغير «كانوت».

وبالطبع، فإن «وليام هزم هارولد» هي قيمة الدالة «قام بهزيمة هارولد» نسبة إلى حد الدالة «وليام». على هذا النحو، ليست 6 قيمة للدالة س×3 نسبة إلى المتغير 2 فحسب، بل أيضا قيمة الدالة س×2 نسبة إلى المتغير 3. عند فريجه، يمكن تحليل كل جملة إلى متغير ودالة بطريقة واحدة على الأقل، ولكن هناك الكثير من الجمل التي يمكن تحليلها بأكثر من طريقة.

يقر فريجه أنه يتوجب عقد تمييز مناظر في اللغة بين الدوال والمتغيرات؛ إنه التمييز بين المفاهيم والمواضيع، التي تعد المناظرات الأنطولوجية. المواضيع هي ما تقوم أسماء العلم بتسميتها، وهي تنتمي إلى أنواع كثيرة، ومتنوعة، مثل الكائنات البشرية والأعداد. المفاهيم أشياء تتسم بنقص أساسي، يناظر فراغية المحمول كما يفهمه فريجه (أي جملة حذف اسم علم منها). في حين يتحدث فلاسفة آخرون بطريقة غامضة عن دلالة التعبير، يطرح فريجه تمييزا بين *مُشار التعبير (الموضوع الذي يشير إليه، مثال كون كوكب الزهرة مشار «نجمة الصباح») و*معنى التعبير. («نجمة السماء» تختلف من حيث المعنى عن «نجمة الصباح» رغم أنه يشير، كما اكتشف علماء الفلك، إلى كوكب الزهرة.)

أنجز فريجة تلك النظريات في المنطق الفلسفي عبر سلسلة من المقالات في العقد الأخير من القرن التاسع عشر: «Funktion und Begriff» (الدالة والمفهوم، 1891)، «Begrif und Gegenstand» (المفهوم والموضوع، 1982)، «Sinn und Bedeutung» (المعنى والمشار إليه، 1982). أكثر تطبيق لتمييز فريجه بين المعنى والمشار إليه إثارة للجدل هو النظرية التي تقر أن مشار الجملة هو قيم صدقها (صادق، وباطل)، والمبدآن المرتبطان اللذان يقران أنه في اللغة المحترمة علميا يحتاز كل تعبير على مشار إليه ويتوجب على كل جملة أن تكون إما صادقة أو باطلة. لقد أفضى هذا المبدآن إلى العديد من الصعوبات.

في السنوات الأخيرة من عمره، بين عام 1918 والعام الذي توفي فيه، حاول فريجه كتابة بحث كامل في المنطق الفلسفي. لكنه لم يتمكن إلا من كتابة سلسلة من المقالات (23-1919) (*Logische Untersuchungen*)، حيث عاد لمناقشة العلاقة بين المنطق وعلم النفس الفلسفي أو فلسفة العقل، فناقش طبيعة الفكر والاستدلال. بيد أنه تم تجاوز الكثير من الأعمال المتعلقة بهذا الخصوص عبر الأعمال المتأخرة التي أنجزها فتجنشتين، وهو فيلسوف يقر أنه تأثر كثيرا بجدول الأعمال الذي طرحه فريجه وبنائه الفكرية.

بلغت حياته العلمية مرحلة الأوج بصدور مجلدين من كتابه (1903-1893) *Die Grundesetze der Arithmetik*، حيث حاول طرح عرض صوري للتشكيل المنطقاني للحساب وفق المنطق الخالص ونظرية الفئات. لقد كان المقصود من هذا العمل تنفيذ ما خطط في كتبه السابقة عن فلسفة الرياضيات: إقرار فئة من المبادئ يستبان أنها حقائق في المنطق، وعرض فئة من القواعد الاستدلالية الصحيحة بشكل بيّن، ثم تقديم، الواحد تلو الآخر، اشتقاقات للحقائق القياسية في الحساب عبر تلك القواعد من تلك المبادئ.

غير أن المشروع الضخم أجهض قبل أن يكتمل. لقد صدر المجلد الأول عام 1893، لكن المجلد الثاني لم يصدر إلا عام 1903، وعندما كان قيد الطباعة، استلم فريجه رسالة من رسل تشير إلى أن المبدأ الخامس من المبادئ التي بدأ بها يجعل النسق بأسره متناقضا. هذا هو المبدأ الذي يمكّن، على حد تعبير

فريجه، «من الانتقال من المفهوم إلى ماصدقه»، وهو انتقال ضروري لإثبات أن الأعداد مواضيع منطقية. لقد سمح نسق فريجه، عبر هذا المبدأ، بتشكيل فئة كل الفئات التي ليست عناصر في نفسها. غير أن تشكيل مثل هذه الفئة، فيما أشار رسل، يفضي إلى مفارقة: إذا كانت عنصرا في نفسها، فهي ليست عنصرا في نفسها؛ وإذا لم تكن عنصرا في نفسها، فهي عنصر في نفسها. لكنه يستحيل على النسق الذي يفضي إلى مثل هذه المفارقة أن يكون صحيحا منطقيا.

لسبب وجيه أحس فريجه بالكآبة بسبب هذا الاكتشاف، رغم أنه حاول الإصلاح من شأن نسقه عبر إضعاف المبدأ الذي سبب الإشكالية. إننا نعرف الآن أنه لم يكن بمقدور مشروعه أن ينجز بنجاح. الطريق الذي يفضي من مبادئ المنطق إلى المبرهنات مسدود في منطقتين. أولا، كما بينت مفارقة رسل، نظرية الفئات الساذجة التي تشكل جزءا من أساس فريجه المنطقي متناقضة بذاتها، والعلاج الذي اقترحه فريجه أثبت أنه ليس فعالا. لذا فإنه يستحيل اشتقاق مبادئ الحساب من مبادئ منطقية بحتة على النحو الذي أمّل. ثانيا، تم الارتياب في مفهوم «مبادئ الحساب» نفسه بعد أن أثبت جودل في فترة لاحقة أنه يستحيل أكسمة الحساب بطريقة تامة ومتسقة. على ذلك، فإن المفاهيم والرؤى التي طورها فريجه في معرض دفاعه عن مبدئه المنطقاني تحتاز على فائدة مستديمة لم تتأثر بالهزيمة التي تلقاها مشروعه على أيدي رسل وجودل.

لقد وصف فتجنشتين لجيتش آخر لقاءاته بفريجه قائلا: «آخر مرة رأيت فيها فريجه، حين كنا في المحطة في انتظار القطار الذي سوف أستقله، سألته « ألا تجد أية صعوبة تواجه نظريتك التي تقر أن الأعداد مواضيع؟»، فأجاب «أحيانا أبدو أنني أجد صعوبة ما - لكنني لا ألبث حتى أفقدها».

أي.جي.ب.ك.

*المنطق، تاريخ؛ المنطق الحديث.

G.E.M. Anscomb and P. Geach, *Three Philosophers* (Oxford, 1961).

M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (London, 1973).

———, *Frege: Philosophy of Mathematics* (London, 1991).

G.W. Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, ed. B. McGuiness (Oxford, 1984).

———, *Conceptual Notation and Related Articles*, ed. T.W. Bynum (Oxford, 1972).

———, *The Foundations of Arithmetic*, tr. J.L. Austin (Oxford, 1950).

C. Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects* (Aberdeen, 1983).

*** الفاسد، الاعتقاد.** هو مفهوم سارتر في *الكذب على الذات. الاعتقاد الفاسد عنده استحداث مقصود في نفس المرء لما يبدو في ظاهره اعتقادا يعرف أنه باطل. يقر سارتر أنه بمقدور المرء خداع نفسه بهذه الطريقة بسبب غموض في طبيعتنا، لأننا لسنا «في ذواتنا» ما نحن «من أجل غيرنا»، وهكذا. وفق رأيه، نستغل في حالة الاعتقاد الفاسد هذا الغموض بالتأمل في أنفسنا تنكبا لمواجهة حقائق مؤلمة عنها. يتخيل سارتر شاذا جنسيا ينكر شذوذه الجنسي عبر إقرار أنه ليس «في ذاته» شاذا جنسيا. هذا الغموض يمكنه من تفسير كل حالات التضليل دون المصادرة على نفس لا واعية تحكم النفس الواعية: تعكس هذه الظاهرة تعقد بنية المرء الانعكاسية، ولا تقر وجود نفس خفية.

ت.ر.ب.

.P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes (London, 1958), pt. I, ch. 2.

*** التفسير.** هو ما ينتج فهما لكيفية كون شيء ما أو لسبب كونه ما هو. في الفكر اليوناني القديم ظهر تدريجيا تمييز بين النظريات المفسرة والنظريات المتعلقة بطبيعة التفسير. هكذا نجد أنه في حين أن طاليس، امبيدوكلس، انكساجوراس، وغيرهم عرضوا تفسيرات للظواهر الطبيعية، فإن نظرية أفلاطون في المثل طرحت في آن تفسيرا منظوميا للأشياء وابستمولوجيا في التفسير يرتبط به. على ذلك، يبدو أن أرسطو هو أول مفكر يميز صراحة بين البحث في الأسباب التي جعلت أشياء تسبب أخرى والبحث في طبيعة السببية نفسها. وفق رؤيته، يكشف البحث الأخير عن أربعة أنواع مختلفة من العلل يمكن لتفسير الظاهرة المادية أن يستشهد بها. العلة الصورية هي التي ينتمي بفضلها الشيء إلى النمط الذي ينتمي إليه؛ والعلة المادية هي المادة بصرف النظر عن ماهيتها، التي تشكل عبر العلة الصورية؛ والعلة الفاعلة هي ما ينتج الشيء؛ والعلة الغائية هي القصد الذي أنتج الشيء من أجله.

اقتصرت الفلسفة الوسيطة في معظمها على محاكاة أفكار أرسطو في التفسير. الواقع أن مفهومه في العلة الغائية وفر أساسا مناسبا لغائية موجهة دينيا.

كان فرنسيس بيكون هو الذي اتخذ الخطوة الحاسمة في فصل *التفسير التيلولوجي عن التفسير العلمي. أيضا اعتبر بيكون الصورة المرتبطة بخصائص يمكن ملاحظتها قانونا يمكن وفقه أن تتعين تلك الخصائص أو يمكن جعلها تتعين، وضمن هرمية تلك

القوانين افترض أنه كلما كان التفسير الذي ينجزه القانون أكثر شمولية، كان القانون أكثر يقينية.

ذهب هيوم إلى أن القوانين السببية تقتصر على إقرار الثبات الذي يتبع به نوع من الظواهر الملاحظة نوعا آخر، وقد جادل بأن الشعور الذي ينتابنا بأن التتابع إنما يحدث ضرورة يتوجب تفسيره على أنه مجرد نتاج تداع ذهني بين فكرة الظاهرة التي حدثت أولا وفكرة الظاهرة التي لحقتها. بصرف النظر عن صحة مذهب هيوم، يبدو أن النموذج المهيمن في التفسير ضمن العلوم الطبيعية يشترط وجود قانون واحد على الأقل يستلزم منطقيا، حال اقترانه مع إقرار عن الحقائق المتعلقة، حدوث الظاهرة أو التواتر المراد تفسيره.

يجادل رسل أنه يتوجب على مثل هذه القوانين أن تحدد ليس فقط العملية السببية بل ارتباط متغير طبيعي بمتغير طبيعي آخر أو أكثر. ولكن أنى ما أردنا اشتقاق تقنية من معرفة علمية، سوف نحتاج إلى معرفة ما سبّب الأثر المرغوب، ولذا فإننا نحتاج إلى التمييز بين مختلف مستويات التفسير، فبينما يكون اختفاء العدوى من المريض قابلا لأن يفسر مثلا بالإشارة إلى حقنه بالمضادات الحيوية، يتوجب تفسير تلك العملية السببية عبر قوانين الكيمياء الحيوية الارتباطية. لاكتشاف هذا النوع من التفسيرات الأكثر عمقا وشمولية، غالبا ما نحتاج إلى استحداث مصطلحات جديدة. فضلا عن ذلك، يجب أن نلحظ أن بعض التفسيرات العلمية تستشهد باحتمالات إحصائية عوضا عن القوانين الحتمية.

ثمة أسئلة أخرى تثار خصوصا في العلوم الاجتماعية، بخصوص تفسير السلوك البشري. مثلا، يقر همبل أن نمط التفسير الذي يتوجب رومه في البحث التاريخي يتفق مع *نموذج القانون المستغرق الذي يسري على العلوم الطبيعية. في المقابل، يجادل كولنجوود بأن المؤرخ يقوم بفهم أفعال الآخرين عبر إعادة تفعيل أفكاره في خبرته. وعلى أي حال لا نستطيع أن نغفل حقيقة أن أفعال البشر العقلانية في حاجة إلى التفسير الغائي ـ أي عبر غاياتهم وما يعتبرونه وسائل ملائمة. ولكن حتى في تلك الحالات، ما يتعلق بالتفسير يسبق مؤقتا أو يتزامن مع ما يتوجب تفسيره. الفكرة الراهنة عن غايتنا، لا الرضا المستقبلي عنها، هي التي تقوم بتفسير ما نقوم به بغية تحقيق تلك الغايات: يتوجب علينا ألا نعتبر التفسير الغائي نوعا من التأثير الممارس على الحاضر من قبل المستقبل.

ل.جي.سي.

*السببية.

P. Achnistein, *The Nature of Explanation* (Oxford, 1983).

C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York, 1965).

W.C. Salmon, *Statistical Explanation and Statistical Relevance* (London, 1971).

* **التفسيرية، النزعة.** كان جيمس كومان أول من طبق هذا المصطلح الذي يعتبر إلى حد ما غير فصيح على المذهب الذي يقر أن ما يفسر الاستدلال التوسعي ـ وبطريقة أكثر شمولية، تشكيل أي اعتقاد جديد ـ هو أن الخطوة الاعتقادية تزيد من ترابط التفسير منطقيا مع مجموع اعتقادات المرء. وعلى وجه الخصوص، يقر نصير النزعة التفسيرية أن بعض الاعتقادات مبررة من قبل *«الاستدلال على أفضل التفسيرات»، الاستدلال من المعطيات المتوفرة على الفرض المتوفر الذي يشكل أفضل تفسير لتك المعطيات، حيث تفهم كلمة «أفضل» من وجهة نظر براجماتية، أي وفق معايير من قبيل البساطة، القدرة التفسيرية، والخصب. ترجع التفسيرية أساسا لبيرس وديوي، وقد اتخذت سبلها عبر كواين وولفرد سلرز. غير أن هارمان في 'The Inference to the Best Explanation' (1965) هو أول من فصّل فيها ودافع عنها ضد نظريات ابستمولوجية منافسة حظيت بقدر أكبر من التكريس. منذ ذلك الحين، حصلت التفسيرية على دعم بول ثاجارد وليكان في *Judgement and Justification* (1988).

يتوجب أن نميز بين ثلاثة درجات على الأقل من التفسيرية، يمكن أن نسميها على التوالي «الضعيفة»، «القوية»، و«الضارية». تقر الأولى زعما متواضعا مفاده أنه بمقدور الاستدلال التفسيري أن يبرر ابستمولوجيا نتيجته. (يجادل باز فان فراسان، نانسي كارترايت، وإيان هاكنج في هذا الزعم). تضيف التفسيرية القوية أن الاستدلال التفسيري قادر على التبرير بطريقة أساسية، أي دون أن يكون مشتقا من شكل آخر من الاستدلال التوسعي، مثل نظرية الاحتمال، باعتباره أكثر أساسية. (يجادل في هذا كورنمان وكيث لهرر). أما التفسيرية الضارية فتضيف أنه ليس هناك شكل آخر من الاستدلال التوسعي يعد أساسيا (وهذا زعم يجادل في الجميع). قام هارمان أصلا بالدفاع عن التفسيرية الضارية، مغفلا التمييز بين تلك الدرجات الثلاث، وذلك بمحاولة عرض مختلف الأشكال السائدة للاستدلال الاستقرائي بوصفها حالات إضمارية لاستدلالات تفسيرية (انظر

أيضا الفصل التاسع من كتاب ليكان *Judgement and Justification*). رؤية هارمان التفسيرية الأكثر نضجا تجدها في كتابه *Change in View*.

و.ج.آي.

G. Harman, *Change in View* (Cambridge, Mass., 1986).
——, 'The Inference to the Best Explanation', *'Philosophical Review* (1965).
W. Lycan, *Change in View* (Cambridge, 1988).

* **الفصل**. القضية (س أو ص)، حيث س و ص قضيتان، فصل. في الإنجليزية، لفظة (س أو ص) مشتركة، خصوصا بين الاستخدام الجامع (أي س أو ص أو الاثنان)، والاستخدام المانع (أي س أو ص وليس الاثنين معا). في *الحساب القضوي عادة ما ترمّز (س أو ص) بوصفها فصلا جامعا على النحو التالي (س V ص). هذه قضية صادقة ما لم تبطل س وص معا. ليست هناك علاقة أخرى بين محتوى س و ص متطلبة هنا. (*الدالة الصدقية). يمكن التعبير عن الفصل المانع على النحو التالي: (س V ص) . - (س . ص)). الاستدلال على ص من (س V ص) و - س، الذي يعرف بالقياس الفصلي، استدلال سليم في الحساب القضوي. غير أن هناك أنساقا منطقية بديلة في المنطق تنكر سلامته.

ر.ب.م.

*منطق التعلق؛ التشكيل.

W.V. Quine, *Methods of Logic*, 4th edn. (Cambridge, Mass., 1982).

* **الفضيلة**. كل المقاربات المنظومية في علم الأخلاق تقريبا لديها ما تقوله عن السجايا التي تعد فضائل وخاصية الفضيلة بوجه عام. عادة ما يعقد تمييز بين الفضائل الذهنية والفضائل الأخلاقية، ولكن ثمة فرق مهم أيضا بين موروث النظريات الأخلاقية التي تؤكد وتركز على الفضيلة - والتي يمكن تصنيفها معا «بعلم أخلاق الفضيلة» - ومقاربات علم الأخلاق التي لا تتيح المجال لتصورات الفضيلة (الفضائل) إلا صحبة، وبغية دعم، الشاغل الأساسي الخاص بصياغة مبادئ أو قواعد الأخلاق النهائية. عند هذه المقاربات، الفضائل والفضيلة هي فعليا المناظر الداخلي (لمجموعة من) المبادئ الأخلاقية - إنها تعادل نزوعات للامتثال أو اتباع ما تحض عليه القواعد (كما هو الحال أساسا مع *الكانتية) أو تعادل (كما عند *النفعية المباشرة) نزوعات تكرس الغايات المحددة في مبادئ حقوق الفعل.

في المقابل، تعمل مختلف أشكال علم أخلاق الفضيلة على التقليل من أهمية، وقد تنكر وجود، قواعد أو مبادئ أخلاقية سليمة، وتزعم أن الأخلاق يجب أن تفهم أساسا عبر سجايا داخلية، فضائل، لا سبيل للتعبير عنها عبر القواعد أو الأهداف. يعتبر علم أخلاق الفضيلة الأرسطي أمور الصواب والخطأ غير قابلة لأن توجز في قواعد، ويصف الفرد الفاضل بأنه شخص يدرك ويسلك تقريبا دون جهد وفق شروط أخلاقية متفردة نسبة إلى وضعه. أيضا رام فلاسفة معاصرون من أمثال اليزابيث أنسكومب، فيليبا فوت، روزالند هرسثوس، جون مكدويل، مارثا نوسباوم، إميلي روتري، مايكل ستوكر، ومايكل سلوت، تطوير صيغ أو جوانب من *الأرسطية تعتد بالوضع الراهن في النظرية الأخلاقية. ثمة أشكال أخرى من علم أخلاق الفضيلة - يمكن أن نجادل بأنها تلك التي دافع عنها مثلا أفلاطون وجيمس مارتينيو (عالم أخلاق بريطاني في القرن التاسع عشر) - تفكر في الشخص الفاضل لا بوصفه مدركا لما هو صائب أو نبيل على نحو مستقل، بل باعتبار أنه يحتاز على دوافع جديرة بالثناء على نحو مستقل أو أية أوضاع داخلية أخرى يجعل التعبير عنها في أفعاله هذه الأفعال صائبة أو جديرة بالثناء. عند أفلاطون، الفضيلة وضع داخلي، هي التجانس، الصحة، الجمال، أو قوة النفس المكونة من أجزاء أو جوانب متفاعلة، والفعل الصائب أو العادل هو الذي يعزز أو يدعم الفضيلة الداخلية. إن مثل هذه الرؤى تعتبر أخلاقية الأفعال ناجمة عن أخلاق أوضاع المرء الداخلية (بطريقة لا تقوم بها نظرية الأفعال الصائبة أو البنية المدركة موقفيا عند أرسطو)، كما أننا نجد مثل هذه الرؤية «المؤسسة على الفاعل» عند مارتنيو، الذي يقر وجود هرمية بدهية من الدوافع الأخلاقية (المهابة ثم الحنان على رأس الهرم) بحيث ترتهن صائبية الفعل بأي الدوافع المتضاربة تحدد أفعال المرء. في فترة أحدث، بدأ مايكل سلوت وجورج جارسيا على التوالي بتقصي صيغ محدثة من مقاربة أفلاطون الخاصة بالدعم - الداخلي وهرمية مارتنيو البدهية.

دعونا الآن نلتفت إلى نقاش فضائل فردية، تغيرت عبر العصور بطريقة متعددة مهمة. يقر علم أخلاق (الفضيلة) عند الأقدمين أربع فضائل أخلاقية أساسية: ضبط النفس، العدالة، الشجاعة، والحكمة (العملية)، لكن فلاسفة العصور الوسطة المسيحيين مالوا إلى إضافة ثلاث فضائل لاهوتية إلى تلك القائمة: الإيمان، الأمل، والإحسان أو الحب. في علم أخلاق

سقراط، أفلاطون، وأرسطو ظهر مبدأ وحدة الفضائل بوصفه تعليما مركزيا، حيث مفاد الفكرة (تقريبا) أن كل فضيلة تشترط أن يكون المرء منتبها للمزاعم التي قد تكون متضاربة وتركن إلى فضائل أخرى، بحيث يستحيل على المرء في نهاية المطاف الاحتياز على أية فضيلة دون الاحتياز عليها جميعها. غير أن هذا التعليم ليس سائد القبول عند المهتمين بالفضائل في الفترة الحديثة. ما قبل ويرجع إلى الأزمنة القديمة هو كون الفضائل نزوعات، عوضا عن أن تكون مهارات أو قدرات. القادر على ضبط شهوته لكنه لا يقوم بذلك لا يعد محتازا على فضيلة ضبط النفس أو الاعتدال. غير أنه كان هناك، خلال الألفية، خلاف قوي حول ما إذا كان التغلب على الغوايات أفضل وأكثر جدارة بالإعجاب من عوزها تماما. أيضا كان هناك في نقاش الفضيلة (الفضائل) خلاف حاد حول ما إذا كان الالتزام الضميري بالواجب مفضل أخلاقيا على الدوافع «الطبيعية» مثال الحنان أو الحب بوصفها أساسا للأفعال (يفضّل كانت قول إن الدوافع لا قيمة أخلاقية لها، غير أن جمعا كبيرا من الفلاسفة المعاصرين، من أمثال فيليبا فوت، مايكل ستوكر، لورانس بلم، وبرنارد وليامز، يرون خلاف ذلك).

في السنوات الأخيرة، أصبح موضوع الفضيلة والفضائل بأسره أكثر أهمية عند فلاسفة الأخلاق، وتزايد عدد الفلاسفة الذين يرون أن التركيز على الفضيلة قد يشكل أساسا تاما لتصور في الأخلاقيات وعلم الأخلاق قائم بذاته كلية.

م.س.

P. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley, Calif., 1978).
A. Rorty (ed.), *Essays on Aristitle's Ethics* (Berkeley, Calif., 1980).
M. Slote, *From Morality to Virtue* (Oxford, 1992).

* **الفضائل الرايية.** تكسير الحواجز التقليدية بين الابستمولوجيا وعلم الأخلاق، حيث يؤكد بعض الفلاسفة الأدوار المركزية للفضيلة والشخصية في تقويم الحياة الرأيية (الاعتقاد، الارتياب، إلخ.). ثمة افترض بأن الأوضاع الرأيية طوعية بمعنى ضعيف على أقل تقدير. الشخص ذو الشخصية الرأيية الفاضلة يتنكب عادة رذيلة *الارتيابية والدوجماطيقية بينما يعرض فضائل من قبيل الحياد الفكري والشجاعة الفكرية. تنجم الأوضاع الرأيية (مثال الاعتقاد) الخاصة بمثل هذه الشخصية المتوازنة عن عملية مسؤولة بمعنى «المسؤولية» الذي نريد حين نتحدث عن مسؤولية والدية الأب.

ب.هـ.هـ.

*الطوعية الرأيية.

Jonathan L. Kvanving, *The Intellectual Virtues and the Life of Mind: On the Place of the Virtues in Contemprary Epistemology* (Savage, Md., 1992).

* **الفطرية، الأفكار.** هي *أفكار توجد في العقل دون أن تكون قد استمدت من خبرة سابقة. يرى أفلاطون أن كل أفكارنا فطرية، رغم أننا لا نفهمها بوضوح؛ التعليم تذكر لتلك الأفكار ونحن نطوّر فهما أوضح لها عبر عملية التساؤل والديالكتيك السقراطية. ثمة علاقة وثيقة بين رؤية الفيلسوف للأفكار الفطرية، *المعرفة القبلية، والحقائق الضرورية. عادة ما يقر العقلانيون أن العقل يحتاز على فئة من الأفكار الفطرية تشكل مصدر معرفة قبلية لتنويعة كبيرة من الحقائق الضرورية، في حين ينكر الامبيريقيون وجود أية أفكار فطرية وهم يقصرون المعرفة القبلية وفهمنا للحقائق الضرورية على *التحصيلات الحاصلة والقضايا المشتقة من *تعاريف اعتباطية للألفاظ.

ثمة اتفاق ضعيف حول الطبيعة الدقيقة للأفكار الفطرية سواء بين مناصريها أو المنقصين من قدرها. يسمح ديكارت بتنويعة كبيرة من الأفكار والمبادئ الفطرية، وهو يقترح أحيانا أن كل أفكارنا تعد عمليا فطرية، على الأقل من حيث الإمكان. أيضا فإنه يصف ملكتنا الفكرية بأنها فكرة فطرية، ويعتبر فكرة الله فطرية رغم أنه يجادل بضرورة أن يكون الله وضعها في عقولنا. عقل الوليد عند لوك صفحة بيضاء وكل أفكارنا إنما غرستها الخبرة في عقولنا. العقل عنده يحتاز على عدد من القدرات الموروثة، مثل التذكر والتخيل، لكن أفكارنا عن هذه القدرات ليست فطرية. أيضا أنكر وجود أية مبادئ فطرية في العقل لأنها (فضلا عن أسباب أخرى) سوف تكون أفكارا فطرية. يرد ليبنتز بقوله إن العقل أشبه بكتلة المرمر المتغضنة التي تحدد ما يمكن نحته عليها، منه بالصفحة البيضاء. وفق هذا المذهب، الأفكار الفطرية نزعات طبيعية في العقل وليست هناك ضرورة تستدعي وعينا بها أو أن تكون الحقائق الضرورية مؤسسة عليها؛ نحتاج إلى خبرة وفكر لتحديد أي من أفكارنا تعد فطرية. هكذا يقبل ليبنتز زعم لوك أن معظم تعليمنا يأتي من الخبرة، لكنه ينكر أن الأفكار والقضايا التي نتعلمها ليست فطرية. في النهاية يتفق ليبنتز مع أفلاطون على أن كل أفكارنا فطرية وأن كل التعليم في الواقع تقسير لأفكار كانت موجودة دائما في عقولنا.

يمكن أن نجادل بأن *مقولات كانت أفكار فطرية

وفق نموذج ليبنتزي. المقولات مفاهيم باطنية نسبة لطبيعة العقل وهي توفر إطارا قبليا لكل خبرتنا. ولأنها مفروضة على الخبرة من قبل عقولنا، فإن تلك الجوانب من الخبرة المشتقة من المقولات جوانب ضرورية من الخبرة ونستطيع أن نعرف قبليا أنها سوف تحدد كل خبرتنا.

ولأن الأفكار الفطرية توفر جوانب كلية من الفكر والخبرة البشريتين، فإن الجدل حول وجودها ظل محتدا في أنثروبولوجيا القرن العشرين. تشومسكي من ضمن مناصري الأفكار الفطرية، وقد صادر على وجود *نحو كلي فطري عند الكائنات البشري كي يفسر قدرتنا على تعلم اللغة وقدرتنا على التمييز بين عدد لا محدود من التعبيرات النحوية عن عدد لا محدود من التعبيرات غير النحوية في اللغة التي نتقنها. غير أنه تم تجاوز الجدل حول وجود الأفكار الفطرية بالجدل حول هوية أوجه المعرفة البشرية (إن كان ثمة أوجه من كذا قبيل) التي تعد فطرية والأوجه التي تعد متعلمة. ليس ثمة حسم واضح لهذه المسألة في الوقت الراهن.

هـ.آي.ب.

*الامبيرقية؛ الأفكار؛ العقلانية.

N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Snntax* (Cambridge, Mass., 1965).

G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, tr. and ed. P. Remnant and J. Bennett (Cambridge, 1985).

J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding, ed. P. Nidditch* (Oxford, 1984).

*** الفاعل (المقتدر).** الشخص (أو كائن آخر) القائم *بالفعل. ثمة تاريخ طويل يرتبط بالتفكير في خاصية كون الشيء فاعلا: (1) الاحتياز على قدرة الاختيار بين البدائل، (2) القدرة على القيام بما اختار القيام به. هكذا اعتبرت الفاعلية قوة سببية. يفترض مثل هذا التناول حين يناط «بالسببية ـ الفاعلية» دور بارز في توضيح مفهوم الفعل.

في الآونة الأخيرة، ارتبط مذهب في السببية ـ الفاعلية بتشزم، الذي يرى أنه ليس هناك مفهوم للسببية ـ الحدثية يناسب فهم فاعلية الكائنات البشرية. هجوم رايل على *الإرادة صرف انتباه الفلاسفة عن خبرة الفاعل. ولكن بصرف النظر عما أثبته رايل، يبدو أنه لا أحد يستطيع أن ينكر أن للفعل الجسدي جانبا يتعلق بصيغة المتكلم. في الآونة الأخيرة أيضا حاول بعض الكتاب تبيئة فينومينولوجيا الفاعل. توضح نظرية براين أوشجنسي ثنائية الجوانب أهمية الحصول على رؤية في الفعل يتم فيها دمج منظوري صيغة المخاطب والغائب ولكن دون المبالغة فيهما.

ثمة نطاق من المذاهب الفلسفية التي تقر أن لمفهوم الفاعل، الذي تكتسبه الكائنات البشرية عبر خبرتها بالفاعل، أسبقية (بمعنى أو آخر) على مفهوم *السببية. هكذا يزعم كولنجوود أن مفهوم السببية الأولي مستمد من مفهوم الفاعلية. في العالم قبل الحديث، عادة ما تفسر السببية حال غياب الفعل البشري بأنها فعل إلهي، أو فعل شيء تحتم طبيعته تحقيق غايات بعينها. أما ريد فيزعم أنه يتوجب الوصول إلى فكرة السبب والأثر في الطبيعة عبر القياس على العلاقة بين قوة نشطة (الفاعل البشري نوع منها) ونتائجها.

جي. هورن

Alan Donagan, *Choice: The Essential Element in Human Action* (London, 1987).

Brian O'Saughnessy, The Will, 2 vols. (Cambridge, 1980).

*** للفاعل، اخلاقيات منسبة.** تحظر مبادئ الأخلاق المنسبة إلى الفاعل من ارتكاب جريمة واحدة حتى لو أدى ذلك إلى سماحنا بارتكاب خمس جرائم، وهي تجوّز للمرء إنفاق دخله على أصدقائه بدلا من إعانة الجوعى. تتميز مثل هذه المبادئ بأنها تشترط أو تسمح للأفراد المختلفين بالسعي وراء أهداف نهائية متمايزة. قد تشترط ألا يقوم الفاعل نفسه بأفعال محظورة حتى لو كان قيامه به سوف يقلل من أداء مثل تلك الأفعال. أيضا قد تجوّز لكل فاعل بأن يكرس انتباهه لاهتماماته الخاصة بطريقة لا تتناسب مع قيمتها من وجهة نظر محايدة. كثير من أدبيات الفلسفة الأخلاقية المعاصرة معنية بمحتوى، تبرير، والعلاقات المتبادلة بين المبادئ المنسبة للفاعل. رغم أن هذه المبادئ تعد مركزية في الفكر الأخلاقي العادي، يبدو أنه من الصعب مواءمتها على الأقل مع نظرية أخلاقية سائدة .*العاقبية ـ إذ أنها تقر في الحالة المعيارية أنه يتوجب على كل فاعل أن يسعى وراء الهدف المشترك الخاص بترجيح أفضل نتاج منظورا إليه من منظور محايد.

أي.د.و.

T. Nagel, *The View From Nowhere* (New York, 1986), ch. 9.

S Scheffler (ed.), *Consequentialism and Its Crisis* (Oxford, 1988).

B. Williams, 'A Cririque of Utilitarianism', sect. 5 in J.J.C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1987).

*** الفعل.** أحيانا يعرّف الفعل بأنه قيام الشخص بشيء ما قصدا. تدين ظاهرة الفعل البشري بأهميتها لكل من

المسائل المتعلقة بوضع العامل من وجهة نظر ميتافيزيقية، والمسائل القانونية الخاصة بالحرية والمسؤولية. في الآونة الاخيرة، ذهب كثير من الفلاسفة إلى أنه يتوجب على أي تصور في الفعل (الظاهرة) أن يطرح عبر الأفعال (الحوادث). حين يعرّف الفعل على أنه قيام الشخص بشيء ما قصدا، تعد الأفعال نوعا من الحوادث، وتعد الحوادث فرديات يمكن وصفها بطرق مختلفة. وفق هذا التصور، تحريك جين لأصابعها على مفاتيح البيانو، بحيث ينبعث صوت عزف بالبيانو، هو عزف جين على البيانو. هذا يعني أنها تقوم بشيئين؛ تحرك أصابعها وتعزف على البيانو، رغم أنه ليس هناك إلا فعل واحد هنا. حين يقوم شخص بعمل ما، عادة ما يقوم بعدة أشياء «مرتبطة» يُنجز كل منها من قِبل عمل آخر أو عبر القيام بعمل آخر (الفعل الأساسي). وفق هذا التعريف، لا يرتهن قيام الشخص بفعل إلا بقيامه قصدا بواحد (على الأقل) من الأشياء التي قام بها. لذا فإن إيقاظ جين لجيرانها قد يكون فعلا، رغم أنها لم توقظهم قصدا. لو كان عزفها على البيانو فعلا، لكان إيقاظها جيرانها فعلا، ولكانت عزفت على البيانو قصدا.

حين ينضاف هذا التعريف إلى الفكرة التي تقر أن المرء إنما يقوم بأي شيء عبر تحريك جسمه، يتم إقرار الزعم بأن كل الأفعال حركات جسدية: كل فعل حدث يتعين في تحريك شخص لجسمه (كله أو بعضه).

غير أن هذا التعريف يظل موضع جدل، إذ ينكر بعض الفلاسفة (مثل جودمان) إمكان أن يكون قيام شخص بشيء ما مماثلا لقيامه بآخر؛ إنهم يقولون بوجوب أن يتم «تفريد» الحوادث «بشكل دقيق»، بحيث لا تكون كل الأفعال حركات جسدية، بل بعض منها فحسب. في المقابل، ينكر آخرون على نحو مطلق كون الأفعال حوادث، وهم إما ينكرون وجود حوادث فردية أو يسمحون بوجودها وينكرون كون الأفعال حوادث فردية.

سوف يسلّم حتى أنصار ذلك التعريف بأنه لا يغطي كل المجال المتعلق بعزو الأفعال إلى فاعل (مقتدر). (1) قد يقال إن شخصا ما قد قام بفعل رغم أنه ظل ساكنا، حيث يبدو أنه لا حدث قد وقع. في مثل هذه الحالة، يتضح بداهة أنه ليس ثمة فعل إلا إذا كان الشخص المعني قد قصد أن يبقى ساكنا. هكذا قد يظل الحكم بأن «القيام بشيء قصدا» معلمة الفعل حكما صحيحا. يمكن اعتبار التعريف الأصلي صحيحا في أساسه، غير أنه يتوجب التسليم بأنه لا يوجد دائما حدث حين تكون هناك حالة للفعل، وأنه ليس هناك رابط عام بين الفعل والحركة الجسدية. (2) قد يكون المرء مسؤولا عن القيام بشيء لم يقصد القيام به، كأن يشعل نارا نتيجة لرميه عقب سيجارته بطريقة لا مبالية. لتفسير مثل هذه الحالات، ثمة حاجة إلى أدوات أخرى تنضاف إلى لفظة «قصدا». غير أنه قد يكون بمقدور الإمعان في توضيح هذه اللفظة أن يميط اللثام عن نطاق من المفاهيم يمكن بدورها أن توضح مفهوما أشمل للفاعل (المقتدر).

قد يقال إن قيام شخص بشيء قصدا ينجم دوما عن اعتقاد في شيء ما ورغبة في شيء يشكلان معا احتيازه على أسباب لقيامه بما قام به. قد يشكل تعريف الأفعال إذن جزءا من رؤية تقر أن نوعا بعينه من التاريخ السببي ما يميز الأفعال عن سائر الحوادث. هذه رؤية تركن إلى استحسان فلسفي ساد في الخمسينيات والستينيات لكنه أصبح الآن يشكل موضع ثقة. ثمة صيغ متعددة لتلك الرؤية. وفق صياغة امبيريقية تقليدية، كل حدث فعل مسبب *بإرادة. في بعض الأوساط، أضيف إلى هذه الصيغة التقليدية مبدأ مفاده أن كل فعل هو حدث قام به شخص إبان *محاولة القيام بشي ما: المقترح هو أن احتياز المرء على سبب لقيامه بشيء ما يجعله يحاول القيام به، وحين تفضي محاولته فعلا إلى الأثر الذي يرغب، كما يحدث عادة، فإن قيامه بالشيء يكون قصديا.

عرض مبررات المرء يعني إقرار لماذا قام بما قام به، وهكذا تطرح فكرة نوع مميز من التفسير - تفسير الأفعال - حيث يعتبر الفعل ناجما عن احتياز صاحبه على مبرر(*المبررات والأسباب). أيضا تطرح فكرة نوع متميز من التفكير تنشأ عنه الأفعال - *العقل العملي، أو التروي، يرتهن بتحليله فهم *الاعتقاد، الرغبة، *التقويم (على أقل تقدير).

جي.هورن

*القصد والإقرار؛ العلية الذهنية؛ الأسباب والعلل.

D. Davidson, *Essays on Action and Events* (Oxford, 1980).

A.I. Goldman, *A Theory of Human Action* (Princeton, NJ., 1970).

J. Hornsby, *Actions* (London, 1980).

*** الفعل، الذهني.** (1) الأفعال الذهنية؛ أو، بتعبير أقل شيوعا، (2) *الحوادث الذهنية بوجه عام. تشتمل الحوادث الذهنية التي لا تعد أفعالا ذهنية على تذكر المرء فجأة أين ترك مفاتيحه وملاحظته أن السماء تمطر. الحالات النمطية للأفعال الذهنية تتضمن جمع الأرقام

في الذهن، تقليب الرأي في أمر ما، و(عند البعض) الاختيار والمحاولة. الفرق الدقيق بين الحوادث الذهنية التي تعتبر أفعالا وتلك التي لا تعد كذلك مسألة تثير جدلا طويلا (أحيانا تناقش تحت عنوان «الفعل في مقابل الانفعال»). أيضا فإن مسألة ما إذا كان هناك مفهوم مفرد في الفعل يتضمن كلا من الحوادث الذهنية والحوادث التي تشتمل بطريقة أساسية على حركة جسمية خارجية مسألة فيها نظر. قد تكون الفكرة الواعدة التي تقر أن الأفعال قابلة لأن تحلل إلى حوادث ذات «نوع مناسب» من التاريخ النفسي ـ السببي، مفتاح حل تينك المسألتين، طالما أن نوع التاريخ المناسب لا يشتمل بشكل أساسي على أفعال.

أي.و.م.

*العقل الفعّال والعقل المنفعل؛ الأوضاع الذهنية؛ الإرادة.

B. O'Shaughnessy, *The Will; A Dual Aspect Theory* (Cambridge, 1980).

* **الفعل والإهمال.** مفاد التمييز الأخلاقي بين الفعل والإهمال الزعم بوجود فرق أخلاقي مهم بين القيام بفعل ما والإخفاق في القيام به، حتى حال إفضائهما إلى النتيجة نفسها. هكذا يقال إن هناك فرقا أخلاقيا بين الكذب وعدم قول الحق مثلا، وبين الإعاقة وعدم تقديم يد العون، وبين أن يقوم المرء *بقتل إنسان وأن يدعه يموت، رغم أن نتائج الفعل في كل حالة قد تماثل نتائج الإحجام عن القيام به.

لا ريب أن ثمة غموضا يكتنف التمييز. إن فهمه يصبح معقدا بسبب مفهوم الإهمال الذي يعد إلى حد ما غير ملائم. على وجه التقريب، قد يقال إنني أهملت إذا أخفقت في القيام بشيء يمكن على نحو معقول توقع قيامي به. قد لا يكون مثل هذا الإحجام موضع استهجان أخلاقي، فالأمر إنما يتوقف على الواجبات الملقاة على عاتقي والتوقعات الناشئة عنها.

على ذلك، بحسبان أن حقيقة كون الشيء إهمالا لا تحسم أية مسائل أخلاقية، من الخطأ أن نقوم بتأويل التمييز بين الفعل والإهمال بوصفه تفريقا مباشرا بين ما يتوجب عدم القيام به وما يجوز القيام به. لذا فإن مفاد الزعم لا يقر مثلا أن القتل محظور أخلاقيا في حين أن ترك المرء يموت جائز أخلاقيا. أيضا لا يبدو أننا نفيد من اعتبار التمييز مرتهنا بفرق في القصد، إذا يتضح أن قدرة كل من حالتي القتل وترك المرء يموت على إثارة مسائل أخلاقية مهمة إنما ترتهن بكونهما قصديتين، في مقابل أن تكونا قد حدثتا عرضا. يبدو أن مفاد التمييز إقرار وجود فروق بدهية بين الاثنين من حيث الأهمية في المنطق الأخلاقي، بمعنى أن حالات الارتكاب الإيجابي تتطلب أسبابا أكثر قيمة أخلاقيا، وربما مختلفة نوعا، من تلك القادرة على تبرير الإهمال. هكذا يعتبر عدم القتل وعدم الكذب مثلا أكثر أساسية أخلاقيا من إنقاذ الأرواح وقول الحق، رغم أن الأخيرين يتعلقان بواجبات أخلاقية.

التمييز بين الفعل والإهمال، بوصفه ركيزة من ركائز *علم الأخلاق الواجبي، عرضة لانتقادات *النزعة العاقبية وأنصارها المعتادة. غير أن بعض تلك الانتقادات تعد مضلِّلة: غالبا ما يؤسس الرفض النفعي للتمييز على كونه يفضي مثلا إلى إنكار واجب إنقاذ الأرواح. على ذلك فإن المرء ليس ملزما بدحض التمييز لإقرار كون إنقاذ الأرواح واجبا أخلاقيا. إذا كنا نعتبر مسؤولين عن الأشياء التي لا نقوم بها بقدر ما نحن مسؤولين عن الأشياء التي نقوم بها، فلا حاجة بنا إلى إنكار ما يقره التمييز ـ وجود فرق بين الأساس الأخلاقي الذي يتوجب علينا التسليم به والأساس الأخلاقي الذي يتوجب علينا دوما مناوأته.

ب.و.

*المطلقية، الأخلاقية.

E. D'Arcy, *Human Acts* (Oxford, 1963).

* **الفعّال والمنفعل، العقل.** قدرتان تتعلقان بالفكر التصوري يرتبطان بفلسفة أرسطو. في كتابه De anima يميز أرسطو بين *العقل بوصفه قدرة على التفكير التصوري (العقل المنفعل)، وقدرة أخرى (العقل الفعّال) تقوم بتشكيل التصورات وتنشيط القدرة الكامنة الخاصة بالتفكير. منذ القدم ظل تأويل هذين المفهومين يشكل موضع جدل. اعتبر بعض الشرّاح العرب في العصور الوسطى العقل الفعّال عنصرا لا ماديا مفردا يرتبط به كل المفكرين؛ في حين ذهب فلاسفة وسيطيون آخرون إلى أن هذا يصدق على كلا العقلين. في المقابل يجادل الأكويني أن الاثنين مجرد قدرات يحتاز عليهما عقل كل مفكر. وفق هذا، يناظر هذا التمييز تمييزا سائدا في علم النفس المعرفي بين القدرة على تشكيل التصورات والقدرة على تطبيقها. أيضا فإنه يرتبط بالجدل القائم بين النزعتين الفطرية والتجريدية فيما يتعلق بمصدر *الأفكار.

جي. هال.

Z. Kuksewicz, 'The Potential and the Agent Intellect', in N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982).

* **الانفعال والشعور.** تقر الرؤية الواضحة مبدئيا في

الانفعال أنه شيء ذهني مثل الإحساس، يمكن تصنيفه على نحو يقيني في الاحتياز عليه. غير أن ثمة تنويعات من «نظرية الإحساس» هذه، التي صاغها أصلا ديكارت، تفشل في تفسير كيف يتسنى لنا، لو أنه لا سبيل للاتصال بالانفعالات إلا عبر *الاستبطان، تعلم الحديث عنها بطريقة منظومية بدرجة أو أخرى وكيف نستطيع أن نفترض بطريقة ليست تأملية الدراية بانفعالات الآخرين ، في حين أننا نحتاج أحيانا إلى اكتشافها أو الاستدلال عليها. وفق رؤى فلسفية مختلفة، ليس ممكن فحسب أن يخطئ المرء بخصوص الانفعالات التي يشعر بها، بل إن الانفعال قد ينتابه دون أن يشعر به.

يجادل وليم جيمس على نحو مقنع أنه دون «أعراض جسمية» محسوسة سوف يكون الانفعال مجرد ملاحظة محايدة، ومن ثم ليس انفعالا إطلاقا. إنه يعتبر الانفعالات إحساسات باضطرابات فسيولوجية ناجمة عن إدراكات حسية (لحوادث خارجية) ـ يقال إنني حزين لأنني أبكي، غاضب لأنني أضرب، ولا يقال إنني أبكي لأنني حزين، أو أضرب لأنني غاضب. الواقع أن نظريته ونظريات غيره في الاضطراب الجسدي تنويعات في نظريات المشاعر موجهة ماديا ولذا فإنها تفشل في حل الإشكاليات الأساسية التي تواجهها.

إنها لا تنطبق إلا على الانفعالات الراهنة، لا الانفعالات النزوعية أو المستديمة، وهي حين تجعل الانفعال عملية لاإرادية (ذهنية أو مادية)، فإنها لا تحدد لها سوى علاقة امبيريقية عارضة بالعلل أو الظروف أو السلوكيات أو التعبيرات المرتبطة بها ـ كما لو أن الغضب، الغيرة، أو الشك يمكن أن تنتاب المرء بصرف النظر عن السياق. كل المرشحات غير المحتملة سوف تعد انفعالات، حتى أوضاع القلق المستثار من قبل تعاطي المخدرات، أو الاضطرابات التي يدركها المرء بطريقة محايدة ويعتبرها مجرد اضطرابات فسيولوجية. ليس ثمة تفسير يطرح لكوننا نعتبر الانفعالات غالبا مبررة أو غير مبررة، عقلانية أو لاعقلانية، واقعية أو ليست واقعية.

نظريات *السلوكية، كتلك التي يتبناها واطسون وسكنر، تقر في صياغتها المتشددة أن الانفعال ليس سوى أن ينهمك المرء، أو يكون عرضة لأن ينهمك في أنواع بعينها من السلوك. إن هذا التصور يتضمن على أقل تقدير الجانب العلني المشترك من الانفعال الذي تتغاضى عنه نظريات الشعور، رغم أن ذلك يتم على حساب إغفال ما تنجح تلك النظريات في أسره: كون الانفعال أيضا خاصا بطريقة مهمة (ويمكن كتمانه). تغفل النظريات السلوكية، شأن النظريات الجيمسية التي تأثرت بها، أن السلوكيات غير قابلة لأن تخطط بالتفصيل بحيث تتم مزاوجتها مع عينيات الانفعالات المركبة: قد يقوم الشخص الغاضب بسلوك ينتمي إلى طائفة من السلوكيات، وقد لا يقوم بأي منها، وعبر السلوك وحده يصعب التمييز بين السخط والنفور، أو تمييز أي منهما عن الإزعاج.

ثمة نوع رابع من نظريات الانفعال (يشتمل على نظرية أرسطو والأكويني اللتين استخف بهما ديكارت) يقر مركزية الإدراك المعرفي، الدافع، أو التقويم. تختلف هذه النظريات بخصوص مسألة ما إذا كانت الانفعالات نفسها إدراكات معرفية أم مسببة من قبلها، وفي حالة الدافعية، تسبب الإدراكات الحسية أو تشكل جزءا من العملية الدافعية ـ ما يجعلنا نفهم الأشياء بطرق بعينها ونسلك وفقها. إذا كانت هناك روابط ضرورية بين المعرفة والانفعال، يمكن اعتبار الانفعالات سبلا عقلانية في إدراك العالم حسيا والتفاعل معه، عوضا عن أن تكون إحساسات مادية أو نفسية عشوائية مغلقة على ذاتها. الافتراض الذي كان لأفلاطون فضل الريادة في طرحه، والذي يقر أن الانفعالات تشوه أو تبهم السبيل الحقة لرؤية العالم، لأنها تتعارض مع العقل، يمكن الاستعاضة عنه برؤية تقر أنها تكمل العقل وتفتح آفاق القيم الأخلاقية، الاستاطيقية، والدينية.

ضد هذا الربط بين الانفعال والمعرفة، يتوجب أن يقال إن الخوف يمكن أن يكون رهابا، وأن حدة الغضب، بل حتى حدوثه، قد يرتهن بمزاج من ينتابه قدر ما يرتهن بحقيقته الموضوعية. إن نظريات التحليل النفسي تجعل الانفعال مسألة استجابة لشيء في اللاوعي، لا لشيء في الواقع. وعلى نحو مماثل، اعتبر سارتر الانفعال طريقة «نحيا» بها العالم «كما لو أن العلاقات بين الأشياء لا تحكمها عمليات حتمية بل يحكمها السحر». إنه يذهب إلى حد اعتبار حتى الانفعال «العقلاني»، من قبيل الخوف الذي يحث على الهرب، «تحولا سحريا» ـ طريقة بديلة في استبعاد الشيء الذي يتهرب منه.

لسوء حظ نظريات الإدراك المعرفي، يبدو أن مسألة كون أنواع بعينها من الإدراك المعرفي (التي هي أساسا دماغية صرفة ومحايدة) تتضمن بطريقة جوهرية انفعالا (الذي هو أساسا شيء يتجاوز الإدراك المعرفي) إنما هي مسألة افتراضية وليست مسألة ضرورة منطقية. قد يكون لدي شخصين التقويم الحسي ذاته للموقف والاستجابة نفسها، رغم أنهما يستجيبان انفعاليا بطريقتين

مختلفتين. قد يلحظان مثلا أنهما قد خدعا ويشرعان في اتخاذ خطوات لتلافي هذا الأمر، وفي حين يكون أحدهما ساخطا، يكون الآخر في حال تسلية.

ينصح أحيانا بنظرية شاملة (دون أن تكون مفصلة) في الانفعال، نظرية تجمع بين الجوانب سالفة الذكر وتتنكب الأخطاء الناجمة عن كون كل منها تأخذ أكثر مما يجب بطريقة منعزلة.

جي.أو.ج.

W.P. Alston, 'Emotions', in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

C. Calhoun and R. Solomon (eds.), *What is an Emotion?* (Oxford, 1984).

W. Lyons, Emotion (Cambridge, 1980).

*** الانفعالية، النظرية، في الأخلاق.** كون الاستجابات والأحكام الأخلاقية تحتاز على جانب انفعالي أمر لا تنكره أية نظرية في الأخلاق، ومن المنافي للعقل أن ينكره أحد. غير أن النظرية الانفعالية تجادل بأن العنصر الانفعالي هو الأساس النهائي في التقويم. يقوم *العقل بفحص الموقف المراد تقويمه، ويقوم بتمييز البدائل السلوكية المتاحة. لكن العقل خامل: إنه لا يستطيع توفير المكون الديناميكي الضروري بالقدر نفسه لبدء الفعل: *الانفعال وحده يستطيع إنجاز هذه المهمة. لغة الحكم الأخلاقي تعبر عن انفعال المتحدث وتثير انفعال المستمع.

فلسفة العقل والفعل التي تركن إليها هذه النظرية هي تلك التي صاغها هيوم بوضوح، وقد كان تأثيرها عظيما. لقد جذبت إليها العديد من فلاسفة القرن العشرين من ذوي النزوع الوضعي اللامعرفي. ثمة تمييز عقد بين التحليلات التي ماهت بين الحكم الأخلاقي و«تقرير» عن مشاعر المرء الداخلية (لكنه يجعل بذلك الاختلاف الأخلاقي مبهما)، والتحليلات التي اعتبرته أساسا استجابة انفعالية، تعبيرا غير قضوي يناظر التعجب (ومن هنا جاء لقب «نظرية بو هوريه!» [مرحى، وتبًا]). فضلا عن ذلك، زعم على نحو مغال أن الاعتقادات بخصوص سياق الفعل، والاختلاف حول المعتقدات، تقوم بدور جوهري في التفكر والمناظرة الأخلاقية. وفق صيغ أخرى، يتستر «الانفعال» في شكل «ميول» ـ «الاستحسان» و«الاستهجان» أساسا. تنزع التحليلات التي تتم وفق رؤى انفعالية صريحة نحو إفساح المجال (خصوصا بسبب تأثير ر.م. هير) للتصورات «المعيارية».

في أبسط صورها، تغفل النظرية الانفعالية (أو تنكر) الكثير من موضوعها. الأحكام الأخلاقية ليست في الواقع انفجارات منفصلة من الانفعالات، بل ثمة ارتباطات منطقية بينها. قد تكون الانفعالات استجابات لخصائص أخلاقية سلف تمييزها، وبشكل حاسم قد يحكم (بل يتوجب أن يحكم) على الانفعالات نفسها بأنها مناسبة أو منحرفة أخلاقيا. ليس بمقدور النظرية أن تميز تمييزا ملائما بين الاستدلال الأخلاقي والخطابة؛ كما أنها لا تستطيع طرح تصور مفهوم لكيف يتسنى لكائن مرتبط أخلاقيا ليست لديه مبدئيا أية استجابة محددة وواضحة للتحدي الأخلاقي الذي يواجهه أن يتحسس طريقه بطريقة مسؤولة إلى موقف أخلاقي.

يبرز ضمن نقاد النظرية العامة في الدافعية التي ترتهن بمثنوية العقل ـ الشعور أو الاعتقاد ـ الرغبة ـ النظرية التي تنبثق عنها الانفعالية وصيغ أخرى للامعرفية ـ بعض «الواقعيين الأخلاقيين» الذي ظهروا في نهاية القرن العشرين، من أمثال جوناثن دانسي في كتابه *Moral Reasons* (Oxford, 1993).

ر.و.هـ

*الانفعالي والوصفين المعنى؛ المعيارية.

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944).

J.O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics* (London, 1968).

*** الانفعالي والوصفي، المعنى.** المعنى الانفعالي للألفاظ هو قدرتها على التعبير عن انفعالات المتكلم، وإثارة انفعالات المستمع. المعنى الوصفي هو الدور المعرفي للغة، في تحديد الاعتقاد والفهم. تحتاز تعبيرات الخطاب الأخلاقي على معنى انفعالي ووصفي معا ـ رغم أن هذين المكونين قادران على تنوع مستقل. خصوم *النظرية الانفعالية في الأخلاق لا يستطيعون بالكاد إنكار أي من هذا: لكنهم ينكرون فعلا أن المكون الانفعالي أكثر أساسية في الحكم الأخلاقي.

ر.و.هـ

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944).

*** الأفكار.** هذه كينونات لا توجد إلا بوصفها محتويات عقل ما. يتوجب تمييز الأفكار بهذا المعنى عن أفكار أفلاطون أو *المثل، التي هي كينونات غير فيزيقية لكنها توجد بمعزل عن أي كائن واع. صورة المثل الأفلاطونية التي تحدث في عقل المرء سوف تكون فكرة بهذا المعنى. منذ القرن السابع عشر اعتبرت كل موضوعات الوعي أفكارا. مثال ذلك، نحن على وعي بأفكار حين نتخيل، نتذكر، نحلم، أو نفكر في مفهوم أو قضية. الأفكار ذاتية لأن الأفراد لا يعون سوى

أفكارهم الخاصة بهم. إذا قام شخصان بتخيل بيجاسوس أو بالتفكير في مبرهنة فيثاغورس، فإن كل منها يعي فكرة متميزة، رغم أن هاتين الفكرتين قد تتفقان من عدة أوجه. هذا يناظر كون تمثيلين للموناليزا موضوعين مختلفين رغم تماثل معظم خصائصهما، لكنه من المستحيل على أي شخص فحص أفكار شخص آخر.

التأمل في طبيعة خبرتنا الإدراكية جعل ديكارت ولوك وآخرين يجادلون بأننا حتى حين ندرك نكون على وعي مباشر بأفكار لا بأشياء مادية. مثال ذلك، لمس شيء ساخن، أو الاصطدام بجدار قد يجعل المرء يحس بالألم. سبب الألم هو التفاعل بين الشيء وجسم المدرك، لكن الألم لا يوجد إلا طالما كان المرء واعيا به. فضلا عن ذلك، فإن الألم ذاتي: لو اصطدم شخصان بالجدار نفسه سوف يختبر كل منهما ألما متميزا لا يوجد إلا في خبرته. لذا، أن تختبر الألم أن تختبر فكرة. لكن كل الخبرة الإدراكية إنما تنشأ بالطريقة نفسها التي ينشأ بها الألم. إننا نشعر بالحرارة أو الصلابة، نرى اللون أو الشكل، وما في حكم ذلك، لأن الأشياء تعمل سببيا على أدواتنا الحسية. الشيء الذي نكون على وعي مباشر به نتيجة لهذا التفاعل عبارة عن فكرة. إن هذا المبدأ يحصل على المزيد من الدعم حين نعتبر الطريقة التي يتغير بها الحجم، الشكل، ولون الشيء المادي (البرج البعيد مثلا) البادي، بتغير المسافة التي تفصلنا عنه وبتغير زاوية ملاحظتنا إياه. على افتراض أن البرج يظل على حاله، يستنتج أننا لا ندرك البرج مباشرة، بل ندرك أفكارا سبب تفاعلُ البرج مع أدواتنا الحسية وجودَها في العقل.

ما أن نقبل التعليم الذي يقر أننا لا نختبر سوى الأفكار، حتى تثار ثلاث إشكاليات فلسفية. أولا، هل الأفكار التي نختبر نسخ ملائمة للأشياء التي توجد بمعزل عن خبرتنا؟ في حال الإدراك، ثمة اتفاق عام على أن الألم لا يوجد بمعزل عن الخبرة والفلاسفة يجادلون بأن الأفكار الأخرى التي تسبب الأشياء الفيزيقية اختبارنا إياها قد لا تحدد خصائص تلك الأشياء. هكذا بحث الفلاسفة عن معايير لتحديد هوية أفكارنا الإدراكية التي تحدد خصائص أشياء في العالم الفيزيقي. ثانيا، الأفكار كينونات ذهنية لا تشترك، وفق تحليل ديكارت، مع الأشياء المادية في شيء. لذا فإنه لا يتضح كيف يكون بمقدور التفاعل الذي يحدث بين الشيء الفيزيقي والجسم البشري (الذي هو شيء مادي) أي ينتج أفكارا. ثالثا، إذا لم نكن ندرك مباشرة سوى أفكارنا، فكيف نعرف أي شيء يوجد سواها. أيضا فإن هذه الأسئلة تثار نسبة للأشياء غير المادية، مثل الله. بعد ديكارت، أصبح المذهب القائل إننا لا نعي سوى أفكارنا رائجا وأصبحت الإشكاليات الثلاث التي ذكرناها لتونا الإشكاليات المركزية في الابستمولوجيا والميتافيزيقا.

هـ.آي.ب.

*الفينومينولوجية؛ المفاهيم، المحتوى؛ الفطرية، الأفكار.

G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, in *Philosophical Works* (London, 1975).

R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, in *The Philosophical Works of Descartes*, ii, tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch (Cambridge, 1984).

D.W. Hamlyn, *Sensation and Perception* (London, 1961).

* **أفكار العقل.** هذا تعبير لكانت يصف به نتاجات *العقل. في *Critique of Pure Reason*، يجادل كانت بأن هناك ثلاثة أفكار للعقل تناظر النفس، العالم، والله؛ وأن العقل البشري يقع في «وهم ترانسندنتالي» لا مفر منه يفترض عبره وجود أشياء غير مادية تناظر تلك الأفكار، لكنها تحتاز على ذلك على وظيفة تنظيمية مهمة في التوحيد المنظومي للخبرة.

ه.إي.أي.

Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, 2nd edn. rev. and enlarged (New York, 1962).

* **الأفكار الفطرية:** انظر الفطرية، الأفكار.

* **التفكير.** في صوره المختلفة ـ كما في *الاستدلال العقلي، الاعتقاد، التأمل، الحساب، التفكر ـ يبدو أن التفكير يحظى بعلاقة قوية مع الكلام، رغم أنه يصعب تحديد هذه العلاقة. غالبا، كما عند أفلاطون، ما يكون التفكير مسألة حوار داخلي يقوم به العقل مع نفسه. ليس فقط التفكير دون ألفاظ ممكن، كما يحدث حين نفكر كيف يمكن للحجرة أن تبدو حين نقوم بتغيير ترتيب أثاثها، بل إنه لا حاجة للاهتمام بالأمر المعني كي نفكر أن الأمر كان على تلك الشاكلة، كما يحدث حين نعثر في السلم، ونقول لقد فكرنا أن عدد الدرج أقل مما هو في الواقع.

هل التفكير في س مسألة أن ينزع المرء شطر قول س؟ إن هذا مغر عبر الركون إلى أساس الكلمات المقالة، لكنه لا يذهب بنا بعيدا. أولا، في حين أن التفكير في س لا يستدعي بأي حال ميولنا إلى قول س، في أفضل الأحوال يتوجب تقييد النزوع بشرط

مناسب، مثال «إذا سئلنا عن رأينا». حتى آنذاك ثمة افتراض أننا نتكلم بصدق، ويبدو أن هذا يعني قول ما نفكر فيه حقيقة. قد يكون التالي تعريف أفضل: أن تفكر في س هو أن تكون في وضع عقلي يمكن التعبير عنه بقول س بقصد قول الصدق. إن الشرط الأخير لا يقر «قصد التحدث بصدق»، الذي سوف يعيد طرح التفكير، بل «قصد قول شيء يكون في الواقع صحيحا».

يسمح هذا التعريف برباط مرن بين التفكير والكلام من جوانب عديدة. العاجزون فعلا عن التحدث لا تنكر قدرتهم على التفكير، بل إنه بالإمكان أن يقترح شخص ما شكلا من الكلام يعبر بطريقة أفضل عن فكر شخص آخر من طريقة الكلمات التي استخدمها. إنه يسمح أيضا بوجود مدى من القضايا المختلفة يمكن للمرء أن يوافق على أنها تعبر عن أفكاره. تسألني ما إذا كنت أعتقد أن النافذة قذرة. حقا، أرد، ولكن بمقدوري أيضاً أن أتفق معك لو أنك سألتني ما إذا كنت أعتقد في وجود لطخ على لوح زجاج النافذة، كون هذا مناسب على نحو مشابه للتعبير عما بدت لي به الأمور. المسألة ليست كما لو أن الصياغة المخمنة ملزمة بمناظرة الكلمات غير المنطوقة. إنني لا أفكر بكلمات. من منحى آخر، يتسق التعريف مع فكرة وجود حدود لمدى الأفكار الممكنة دون لغة. حين تعوزه المفردات المناسبة، يندر أن يكون المرء في وضع عقلي يمكن التعبير عنه بالقول، باستخدام القصد المتعلق، إن صوفيا عاصمة بلغاريا.

هل تستطيع الحيوانات أن تفكر؟ لنا أن نقول عن القرد الذي يلوذ فرارا من ثعبان بأن يصعد شجرة إنه يعرف أنه سوف يكون آمنا هناك. نستطيع أن نقول هذا لأن القرد يسلك كما لو أن الخطر لم يعد محدقا به، بل ينظر للثعبان بطريقة لامبالية. ولكن في حين أننا قد نقتنع بقولنا إنه يعرف، قد نكون أقل رضا عن قولنا بأنه يعتقد [يفكر] أنه آمن. إن هذا يهدد بطلب من قدرات القرد الذهنية أكثر مما نحن على استعداد بقبوله. من منحى آخر، نحتاج إلى وصف للحالة التي تكون فيها معرفة بأن س ولكن لحقيقة أن س باطلة، وفي حين أن «يعتقد [يفكر] أن س» تعاني من كونها تقترح غموضا في المفاهيم، استجابة ذهنية داخلية، يشتط خيالنا حين نعوزها للحيوان، طالما أنه بالإمكان إقرار «يعرف س» وفق السلوك الملاحظ وحده، فإنه يمكن بسط الأمر نفسه على عزو التفكير إلى كائن ما.

ب.ب.ر.

*الاعتقاد؛ الإدراك المعرفي؛ التدبر؛ فهم لغة الفكر.

P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and ind* (Oxford, 1990).
H.H. Price, *Thinking and Experience* (London, 1953).
G. Rylr, *On Thinking* (Oxford, 1979).

*** الفكرية، الأسباب.** *نزوعات قضوية فعالة سببيا. ثمة نزاع حول استحقاقات كون الأسباب الفكرية فعالة سببيا. مثال ذلك، لا يشترط دونالد ديفدسون سوى تعلق الحدث بحدث آخر، وأن يتبع التطبيق الصحيح للمحمول الذهني الذي يعزو نزوعا قضويا التطبيق الصحيح للمحاميل المادية. آخرون يرون أن الحدث لا يكون سببا فكريا إلا إذا كان فعالا سببيا بفضل خصائصه *القصدية، كما يرون أن مقاربة ديفدسون تغفل هذا الشرط.

ب.جي.ب.ن.

*الذهني، التسبيب.

D. Davidson, "Thinking Causes", in J. Heil and a. Mele (eds.), *Mental Causation* (Oxford, 1993).

*** التفكيك.** الفيلسوف الفرنسي جاكو دريدا هو من قدمه إلى الفلسفة في نهاية الستينيات. يرتبط هذا المصطلح الآن أساسا، رغم إنكار مستحدثه، بمدرسة في النقد الأدبي. إنكار دريدا يشكل صعوبة كأداء في وجه أية محاولة لإيجاز فكره، وهذا يسري حتى على هذه المحاولة. إنه يخبرنا بأن التفكيك ليس أداة تحليلية ولا تركيبية؛ ليس منهجا ولا عملية، ليس فعلا تنجزه ذات على نص؛ عوضا عن ذلك، فإنه مصطلح يستعصي عن التعريف والترجمة. لجعل الموقف أكثر سوءا، يضيف دريدا أن «كل الجمل التي تكون من نوع «التفكيك هو س» أو «التفكيك ليس س» تخطئ بيت القصيد، ما يعني أنها باطلة على أقل تقدير». (رسالة إلى صديق ياباني). الملاحظات التوضيحية التالية، التي سوف أعرضها على كل حال، قد تكون تسوية خاصة لموضوعها.

يمكن تبيان التفكيك باعتبار تأثيرين أساسيين على دريدا: فلسفة هيدجر، و*البنيوية. يشير مصطلح دريدا قصدا إلى مشروع هيدجر الخاص بتقويض (*Destruktion*) تاريخ *الأنطولوجيا. في محاولته إعادة تقويم الفلسفة الغربية، يجادل هيدجر بأن زمنا بعينه - هو الحاضر - قد حظي باستمرار بالصدارة في تصورات طبيعة الوجود. لمعالجة هذه المحاباة يتوجب على الفلسفة إعادة اعتبار إشكالية الزمن. تفكيك دريدا، الذي هو أيضا استجابة «للميتافيزيقا الراهن»، يتميز باهتمامه

المركزي بمعالجة اللغة في الفكر الغربي. في فترته الكلاسيكية على الأقل (1967-72)، النصوص التي قام دريدا بتفكيكها تجد في اللغة موضوعها: محاورة فيدوراس لأفلاطون، كتاب روسو *Essays in the Origins of Languages*، وكتاب سوسير *Course in General Linguistics*، فضلا عن أعمال أخرى. يقترح دريدا أن فكرة الحاضر تكمن خلف اعتبار الكلام تقليديا أفضل من الكتابة. يقر الموروث أن الكلام تعبير مباشر عن الفكر أو *اللوجس، متزامن مع معناه، في حين أن الكتابة تدخل المشهد لاحقا بوصفها عوضا خطرا للكلام حيث لا تكون مقاصد المتحدث حاضرة، ومن ثم فإن من المرجح أن تتم خيانتها. تتعين استراتيجية دريدا في إثبات أن منطق النص الذي يكرس هذه الرؤية يشجع على دحض نفسه. (هذه هي الاستراتيجية ـ رد النص على نفسه ـ التي أصبحت علامة مميزة للنقد الأدبي التفكيكي). قراءة دريدا لسوسير مثلا تجادل بأن الخصائص التي يزعم أنها تميز الكتابة عن الكلام خصائص يتوجب على نظرية سوسير نفسها أن تلزمه بعزوها على نحو مكافئ للكلام: علامات الكلام، شأن علامات الكتابة، عشوائية، مادية، ومنسبة للنسق. أولية الأصوات إنما هي مؤسسة على وهم فلسفي محصن.

ورث دريدا من النظرية البنيوية فكرة وجوب تفسير المغزى عبر النسق الذي يحكمه والمعارضات التي يقوم النسق بتحريكها. تماما كما قام عالم الأنثربولوجيا البنيوي ليفي شتراوس بتوظيف التعارض بين النيئ والمطبوخ لتوضيح ممارسات ثقافية تتعلق بالطعام، فإن قراءات دريدا للنصوص الفلسفية تبدأ بتحديد التعارضات المفهومية الأساسية التي تم تأسيسها عليها: الكلام ـ الكتابة، الروح ـ الجسم، المفهوم ـ المحسوس، الحقيقي ـ المجازي، الطبيعي ـ الثقافي، الذكوري ـ الأنثوي. تجاوز دريدا للبنيوية يستبان في الخطوات التالية: أولا، كما رأينا، تعريض تلك التعارضات لنقد داخلي يشيع الاضطراب في أرجائها؛ ثم إثارة السؤال الكانتي الذي يستفسر عما يجعل تلك التعارضات ممكنة. يعتقد دريدا أن هذا السؤال يأخذ اللغة والفكرة إلى حدودهما. إنه يجيب باستحداث مجموعة من التعبيرات، المنطقية الجديدة، يعترف بعدم ملاءمتها وبكونها تدحض نفسها، ويترك للقارئ مهمة الكفاح معها. هكذا تُعرض علينا الكتابة البدائية، *differanc* [الإرجاء] النصي، الأثر ـ تعبيرات تبدو نهائية لكنها تفترض ضرورة بنى لغوية سبق تكريسها. على هذا النحو يشجب دريدا أمل البنيويين في رسم تخوم أنساق مغلقة على اعتبار أنه غير قابل للتحقق.

س.د.ر.

Robert Bernasconi (ed.), *Derrida and Difference* (Conventry, 1985).

Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca, 1982).

Jacques Derrida, 'Difference', in *Margins of Philosophy* (Chicago, 1982).

———, *'Letters to a Japanese Friend'*, in David Wood.

* **فلاستوس، جريجوري (1907-91).** أستاذ الفلسفة في برنستون وبركلي. عمل على توضيح الفلسفة اليونانية، خصوصا سقراط وأفلاطون، فجمع بين الأسلوب المنمق والإحكام، الفلسفي والفقه اللغوي. ناصر أيضا مذهبا متطرفا في *المساواة: يختلف الناس من حيث «السجايا»، ولكن كل منهم يحتاز على «القيمة الإنسانية الفردية» ذاتها؛ تتطلب *العدالة أن يعامل الناس وفق قيمتهم الإنسانية المتساوية لا وفق سجاياهم المتنوعة. غير أن هذه النزعة المساواتية حظيت بالإعجاب أكثر من حظوتها بالأتباع.

ن.سي.د.

Gregory Vlastos, "Justice and Equality", in Richard Brandt (ed.), *Social Justice* (Englewod Cliffs, NJ, 1962).

, *Pltonic Studies* (Princeton, NJ, 1981).

, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge, 1991).

* **الفلسفة.** معظم تعاريف الفلسفة قابلة إلى حد للجدل، خصوصا إذا تغرضت بأي شكل أن تكون مهمة وعميقة. يرجع هذا جزئيا إلى أن ما يسمى بالفلسفة تغير على نحو متطرف من حيث المدى عبر التاريخ، حيث عزلت عنها أبحاث كانت تشكل جزءا منها. أقصر تعريف، وهو تعريف جيد، أن الفلسفة تفكير في التفكير. من شأن هذا أن يشير إلى الخاصية ثانية الرتبة التي يختص بها الموضوع، بوصفه فكرا تأمليا في أنواع بعينها من التفكير ـ تشكيل العقائد، مزاعم المعرفة ـ حول العالم أو أجزاء كبيرة منه.

ثمة تعريف أكثر تفصيلا، وإن ظل على نحو لاريب فيه شاملا، يقر أن الفلسفة تفكير نقدي عقلانيا من نوع منظومي بدرجة أو أخرى حول طبيعة العالم العامة، (الميتافيزيقا أو نظرية الوجود)، تبرير المعتقد (الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة)، وعيش الحياة (علم الأخلاق أو نظرية القيم). لكل من هذه العناصر الثلاثة نظير غير فلسفي، تتميز عنه بطريقتها العقلانية والنقدية الصريحة في القيام بشؤونه وبطبيعته المنظومية. لكل شخص تصور عام في طبيعة العالم الذي يعيش فيه وموضعه فيه. تستعيض *الميتافيزيقا عن الافتراضات

المسلّم بها دون برهنة المتضمنة في مثل هذا التصور بمجموعة من المعتقدات العقلانية والمنظمة المتعلقة بالعالم ككل. كل منا يشك أحيانا ويرتاب في المعتقدات، الخاصة به أو بغيره، بدرجة أو أخرى من النجاح وفي غياب نظرية فيما يقوم به. تروم *الابستمولوجيا الإفصاح على نحو صريح عبر الحجج عن قواعد تشكيل الاعتقاد الصحيحة. كل منا يحكم سلوكه عبر توجيهه شطر غايات يرغب فيها أو يبجلها. أما علم الأخلاق، أو *الفلسفة الأخلاقية، بمعناها الأكثر شمولية، فيروم الإفصاح بشكل منظومي عقلانيا، عن القواعد أو المبادئ المتضمنة. (في التطبيق تم بوجه عام قصر علم الأخلاق على السلوك من جانبه الأخلاقي بحيث تم إلى حد كبير إغفال الجزء الأكبر من أفعالنا التي نرشدها باعتبارات الحكمة والفعالية، كما لو أن هذه أساسية إلى حد يجعلها غير جديرة بالفحص العقلاني.)

أجزاء الفلسفة الأساسية مرتبطة بطرق مختلفة. ترشيد سلوكنا على نحو عقلاني يتطلب مفهوما عاما في العالم الذي يتم فيه هذا الترشيد وفي أنفسنا بوصفنا كائنات فاعلة فيه. الميتافيزيقا تفترض الابستمولوجيا، في إضفاء الشرعية على صور الاستدلال الخاصة التي تركن إليها ولضمان صحة الافتراضات الكبرى التي تقرها في بعض تنويعاتها بخصوص طبيعة الأشياء، من قبيل أنه لا شيء يأتي من لا شيء، وأن هناك تواترات في العالم وفي خبرتنا به، وأن الذهني لا يشغل حيزا مكانيا.

كان أقدم الفلاسفة، أسلاف سقراط، ميتافيزيقيين أساسا، حيث اهتموا بتحديد الخاصية الأساسية في الطبيعة ككل، منذ أول منطوق غامض قاله طاليس «الكل ماء». بارمنيدس هو أول ميتافيزيقي وصلت حججه إلينا. بسبب القرائن المعطاة من قبل مفارقات زينون الشهيرة، خلص إلى أن العالم لا يتحرك ويشغل كل المكان. السوفسطائيون، بتحديهم الارتيابي للافتراضات الأخلاقية التقليدية، هم أول من أسس علما للأخلاق، على نحو لافت عند سقراط. كتب أفلاطون وأرسطو بغزارة في الميتافيزيقا وعلم الأخلاق؛ وكتب أفلاطون في المعرفة؛ كما كتب أرسطو في المنطق (الاستنباطي)، أكثرأساليب تبرير الاعتقاد إحكاما، حيث طرح قواعده في شكل منظومي احتفظ بسلطته لأكثر من ألفي عام.

في فلسفة العصور الوسطى، خدمة للمسيحية، تم الركون بداية إلى ميتافيزيقا أفلاطون، ثم أرسطو، للدفاع عن المعتقدات الدينية. أما في عصر النهضة، فقد بعثت التأملات الميتافيزيقية الحرة ثانية، وفي آخر مراحلها، رجعت إلى الأبستمولوجيا مع بيكون وبطريقة أقوى مع ديكارت، للمصادقة على التطورات الجديدة في العلوم الطبيعية ومواءمتها قدر الإمكان مع الدين. جادل هيوم باستحالة هذه المواءمة، والأمر يسري على الميتافيزيقا بوجه عام. في الفلسفة القارية، مارس أسبينوزا وليبنتز ميتافيزيقا استنباطية على طريقة بارمينيدس وخلصوا إلى نتائج لا تقل إدهاشا. تزعزعت ثقة كانت، الذي تربى في هذا الموروث، بقراءته لهيوم، فنبذ الميتافيزيقا بتنويعاتها التقليدية، وعزا النظام المتمثل في العالم العلني لعمل تشكيلي يحدثه العقل على خبراته. أما أخلاف كانت الألمان، الذين استغلوا بعض تناقضاته، فقد بعثوا الفلسفة بمعناها العظيم. في بريطانيا سادت إمبيريقية لوك وهيوم، وظلت الابستمولوجيا الفرع الفلسفي المحوري حتى منتصف القرن الراهن.

للميتافيزيقا سبلها المتنوعة في طرح موضوعها المشكل، طبيعة العالم العامة، على نحو ليس واضحا تماما. الأول هو الخاص بالبرهنة العقلانية الصرفة. هنا يتم الخلاص إلى نتائج شاملة إلى حد لافت عبر تبيان تضمن إنكارها لتناقض ذاتي. من أوضح الامثلة البرهان الأنطولوجي على وجود الله. الله الموجود أكمل من الله المماثل في كل شيء سوى في كونه غير موجود. لذا فإن الله موجود ضرورة. أثبت ليبنتز أن الواقع في تشكيله النهائي ذهني، في حين وجد برادلي تناقضات في مجمل مفاهيم العلم والمعتقدات المشتركة الأساسية (العلاقة، الكثرة، الزمان، المكان، النفس، وهكذا)، فخلص إلى أن الواقع مفرد نسيج متماسك من الخبرة، وحدة روحية تستوعب فيها الطبيعة والفردية الشخصية.

ثمة إجراء ميتافيزيقي آخر يتعين في اشتقاق نتائج تتعلق بما يكمن خلف «الظاهر»، السطح المدرك حسيا من العالم، والواقع النهائي الذي يتجاوز الظاهر. من أوضح الأمثلة هنا البراهين على وجود الله التي تركن إلى حاجة العالم إلى علة أولى أو تركن إلى آثار تصميم عاقل في نظام العالم المدرك. الأهم من ذلك نسبة إلى تاريخ الفلسفة نظرية أفلاطون في المثل أو الكليات الموضوعية، ليس في الزمان والمكان بل في عالم خاص بها، وهي نظرية تروم تفسير تعرفنا على خصائص متواترة في تيار الظاهر توظف بوصفها مواضيع حقائق أبدية صادقة نجدها في المعرفة الرياضية.

هاجم هيوم الميتافيزيقا البرهانية وفق أسس ابستمولوجية. ليس بمقدور البرهان العقلاني الصرف

سوى إثبات حقائق صورية خاصة بالمنطق والرياضيات. إنكار إقرار متناقض لا يشكل صحة مادية لأية حقيقة، بل مجرد حقيقة لفظية، تعكس أعرافا تتعلق باستخدام الألفاظ. أما كانت فقد هاجم الميتافيزيقا الترانسندنتالية، حيث جادل بأن مفاهيم الجوهر والعلة التي نطبقها خارج حدود الخبرة لا تفضي إلى معرفة إلا حين تطبق على مادة الحس الخام. هاجم الوضعيون المنطقيون الميتافيزيقا الترانسندنتالية بحماس أشد باستخدام مبدأ التحقق، حيث زعموا أن إقراراتها خالية من المعنى كونها غير قابلة لأن تفحص من قبل الخبرة.

عارض كانت أيضا نوع الميتافيزيقا الذي لا يتجاوز مشاهد الظواهر بقدر ما يتجنبها بالاستقراء على نحو مستمر منها، كما في المبدأ القائل بأن العالم كبير إلى مالانهاية، وأنه وجد منذ الأزل، ويتكون من أجزاء متناهية الصغر، وما في حكم هذا. لقد زاوج إقرارات من هذا النوع بسوالبها وجادل، في تحد ظاهر للمنطق، بأن كل زوج يناقض ذاته. إن هذا النوع من الميتافيزيقا، الذي يتعامل مع كميات (في مقابل نوعيات في حالة الميتافيزيقا الترانسدنتالية) لا سبيل للوصول إليها مهدد بالاعتراضات نفسها، لو كانت صحيحة.

قاومت نظريات «مقولات الوجود» الصراع بين الميتافيزيقا وخصومها. ثنائية الذهني والمادي، التي كان ديكارت أكثر من عني بها، وإن سادت قبله، هي أكثر تلك المقولات ألفة. إنها تحتاز على جذور ابستمولوجية. أحدها هو التمييز بين نوعين من الخبرة: الحس والاستبطان. ثمة مقولة أخرى تتعين في عصمة معتقد المرء فيما يتعلق بعقله في مقابل عرضة كل المعتقدات الخاصة بالعالم الموضوعي المادي للخطأ. يجادل الماديون من أمثال هوبز بأن النشاط الذهني جسمي، ولكن على نطاق ضيق. أما المثاليون من أمثال باركلي (وبطريقة ما، الفينومينولوجيون من أمثال مل) فيجادلون بأن الأجسام المادية مركبات من الإحساسات، فكلاهما واقعي وهي إما أن تكون في عقل الله أو تكون افتراضية.

تشتمل منطقة الأفكار الأفلاطونية على مقولة مزعومة ثالثة، مقولة التجريدات، من قبيل الخصائص، العلاقات، الفئات، الأعداد، القضايا. أيضا اعتبرت القيم مقولة كي توفر موضوعا تصدق عليه أحكام القيمة.

قد لا تكون الأحدية مادية ولا مثالية، بل محايدة. الأجسام والعقول عند رسل، وليام جيمس، ماخ، وهيوم إلى حد، مكونة من ذات أنواع الإحساسات، الواقعية والممكنة، والصور التي تنسخها. يتجمع نوعا الإحساس لتشكيل الأجسام؛ في حين تكون الإحساسات والصور العقول.

إضافة إلى أنواع الميتافيزيقا واسعة النطاق سالفة الذكر، التي تستهدف تصورا للعالم ككل، ثمة نوع ذو نطاق ضيق يعنى بفحص تفاصيل بنية العالم: الأفراد، خصائصهم، وعلاقاتهم ببعضهم البعض؛ حوادث التاريخ، ومن ثم التغير، الأوضاع المضجرة، والعمليات الأكثر اكتضاضا بالحوادث، أجزاء من ذلك التاريخ، الحقائق التي هي احتياز خصائص من قبل أفراد، وما شابه ذلك. يعتبر تعليم أرسطو في المقولات بحثا منظما (مقولاته تختلف إلى حد كبير عن المقولات آنفة الذكر). لقد استوعبت الآن إلى حد كبير في المنطق الفلسفي، على اعتبار أن سماته السائدة الخاصة ببنية العالم تناظر خصائص الخطاب (الفكر والكلام) الصورية التي تفترض بوصفها التمييزات الأساسية في المنطق الصوري.

السؤال الأساسي، وإن لم يكن الأكثر إثارة، في الابستمولوجيا هو السؤال المتعلق بتعريف المعرفة. يناقش أفلاطون هذا الأمر في *Theaetetus* ويخلص إلى نتيجة حاسمة مفادها أن المعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق، رغم أنها تشمله. اقتراح أن العنصر المفقود هو التبرير يواجه صعوبات، ما لم، فيما يرى البعض، توقف المتراجعة اللامتناهية المثارة من قبله عبر إقرار أن بعض المعتقدات لا تبرر من قبل غيرها، بل من قبل الخبرة. غير أن بعض الفلاسفة يرون أن الإشكالية ليست مهمة كثيراً على اعتبار أن المعرفة نفسها ليست مهمة كثيرا. الأمر المهم هو الاعتقاد الصادق العقلاني أو المبرر. غير أنه اقترح على نحو مقنع أن العنصر الثالث المفقود في التعريف وجوب ألا يكون المعتقد الصادق عارضا أو أنه يتوجب أن يكون مسببا من قبل حقيقة تجعله صادقا.

تتضمن كل ابستمولوجيا تقريبا تمييزين أساسيين: الأول بين ما يسميه ليبنتز حقائق العقل وحقائق الواقع، والثاني بين ما يكتسب مباشرة وما يكتسب عبر الاستدلال. حقائق العقل صادقة ضرورة ويمكن اكتشافها قبليا، أي دون ركون إلى الإحساسات بل بالتفكير وحده. حقائق الواقع عارضة وتبريرها مؤسس على الخبرة. ثمة تداخل بين التمييزين. محتم على بعض حقائق العقل أن تكون مباشرة إذا توجب علي أي منها أن يكون مشتقا. هذه أساسا هي مبادئ المنطق والرياضيات الأولى. الرؤية التقليدية في حقائق الواقع غير المباشرة تقر أنها مشتقة، ولكن ليس عبر المنطق

الاستنباطي. إنها تتطلب الاستقراء، اشتقاق تعميمات غير مقيدة من عدد محدود من الحالات المفردة. غير أن ويل، بيرس، والأشد حماسا بوبر ينكرون أو على الأقل يهمشون الاستقراء. وفق رؤيتهم، تطرح الإقرارات العامة بداية بوصفها فروضا جديرة بالاختبار، ثم تفحص مترتباتها الاستنباطية الفردية؛ وهي ترفض إذا اتضح بطلان هذه المترتبات، ويحافظ عليها، بثقة متزايدة، بتزايد عدد الاختبارات التي تتخطاها. إن هذا يناظر الممارسة العلمية أكثر من مناظرة الرؤية التقليدية إياها، لكنه يظهر أنه يسمح للاستقراء بالدخول من الباب الخلفي.

اعتقد ليبنتز أن كل حقائق العقل مؤسسة على قانون التناقض لكنه لم يذهب، كما فعل هيوم ومعظم أشياع الامبيريقية من أخلافه، إلى حد الخلاص إلى أن هذا يجعلها تحليلية، بمعنى أنها لفظية تقتصر على تكرار ما سبق لها افتراضه. تتعين الإشكالية المحورية في الفلسفة عند كانت فيما إذا كانت والكيفية التي تكون بها المعتقدات في آن تركيبية، مهمة حقيقة في محتواها، وقبلية، قابلة لأن تكتشف بالعقل وحده، وقد خلص إلى إقرار وجود بعض هذه المعتقدات: في الحساب والهندسة و«افتراضات العلم الطبيعي» من قبيل ذلك الذي يقر وجود قدر ثابت دائم من المادة في الطبيعة وذلك الذي يقر أن لكل حدث سببا. بعد ذلك عزا صدق هذه المعتقدات المهمة الضروري إلى فرض العقل النظام على فوضى الخبرة التي يخضع لها. قليل هم الذين ذهبوا إلى الحد الذي ذهب إليه. يقر مل أن الحقائق الرياضية إمبيريقية حقيقة؛ هربرت سبنسر يرى أن ما يبدو حقيقة ضرورية معتقد إمبيريقي مدلل عليه على نحو جيد ورثناه من أسلافنا. في عهد أحدث، يجادل كواين بأنه لا فرق في النوع بين حقائق العقل وحقائق الواقع، وأن الخلاف إنما يكمن في درجة تصميمنا على التشبث بها في وجه أدلة مناوئة.

في أزمنة مختلفة، بما فيها الراهن، تم تحدي التمييز بين المباشر والمستدل عليه على يد فلاسفة لم يروا سبيلا للخروج من متاهة المعتقدات. أشياع نظرية الارتباط في المعرفة اقتفوا خطى المثاليين الهيجليين ووضعي فينا (إلى أن أراهم تارسكي السبيل للخروج من المتاهة). ترجع إحدى دعائم التمييز إلى المبدأ اليوناني الذي يقر أن إدراكنا الحسي للأشياء الموضوعية المادية ليس مباشرا، كونه عرضة للخطأ دوما كما يستبان من تعرضنا للوهم، ما يحتم اشتقاقه من المعرفة المفترض عصمتها التي نحتازها عن انطباعاتنا الحسية الشخصية.

هل هذا اشتقاق سليم أو قابل على الأقل لأن يدافع عنه؟ وإذا لم يكن كذلك، أيتوجب علينا تعليق اعتقادنا بخصوص العالم المادي؟ وإذا كان كذلك، فأي نوع من الاستدلال هو؟هل هو استدلال على أشياء من النوع نفسه، إنطباعات فعلية وممكنة، أم على نوع مختلف يتجاوز الخبرة، أي مادة غير قابلة لأن تختبر؟ يتكرر نمط هذه الإشكالية وشكل حلولها الممكنة في حالات أخرى. كل شواهدنا على معتقدات الماضي راهنة، ذكرياتنا؛ كيف نجسّر الهوة، إذا كان لنا أن نجسرها؟ معتقداتنا عن العقول الأخرى مؤسسة على ما تفعله وتقوله أجسادهم. ثمة حل لم يسبق لنا ذكره يتعين مفاده في إنكار افتراض اقتصارنا على الشواهد المحددة. يبدو هذا اكثر إغراء في حالة الإدراك الحسي، حيث يتضمن المقترح أننا ندرك الأشياء المادية مباشرة، وإن كان ذلك يتم بطريقة معرضة للخطأ، وفي حالة معتقداتنا عن الماضي، حيث ذكرياتنا هي ببساطة اعتقاداتنا عن الماضي، وليست أدلة عليها؛ نقول إنه يبدو أكثر إغراء منه في حالة العقول الأخرى حيث يبدو أن ثمة حاجة إلى نوع من التلباثي. أهمية ومحورية أنواع الاعتقاد الثلاثة ليست بالكاد في حاجة لأي توكيد، ليس فقط نسبة إلى العلم والتاريخ وعلم النفس، بل لحياتنا المعرفية بأسرها.

ثمة سمة مثيرة في الابستمولوجيا تتعين في قدر الاهتمام الضئيل الذي يعطى لمصدر أعظم قدرا من عقائدنا، عنيت شهادات الآخرين: الوالدين، المعلمين، الكتب التدريسية، دور المعارف. ثمة إشكالية مهمة هنا. إذا عوّلنا عليها بخصوص المبادئ التي نفحص بها موثوقية ما نخبر به، فكيف يتسنى لنا إنجاز الاستقلالية المعرفية؟

*المنطق كما ذكرنا هو الأداة الأكثر قدرة وسطوة في تبرير المعتقدات، لكنه لم يعتبر إطلاقا جزءا من الابستمولوجيا. لقد استحدث بطريقة منظومية قبل أن تتمكن الابستمولوجيا من تكريس نفسها فرعا محددا. لقد بدأ وظل ترتيبا منظما لقواعد الاستدلال التي تنطبق على كل أنواع الفكر والكلام. لكنه هجع إلى حد كبير في مرقده منذ زمن أرسطو حتى منتصف القرن التاسع عشر. عقب ذلك توسع نطاقه، حيث ضمّن منطق أرسطو بطريقة معدّلة إلى حد، وأصبح وفق إحدى الرؤى فرعا من الرياضيات. اعتبرت عناصره دوما توطئة أساسية لدراسة الفلسفة، وقد ظل شأنه على هذا النحو إلى يومنا هذا. إنه ليس جزءا على وجه الضبط من الفلسفة، رغم أن التأمل النقدي في افتراضاته، المنطق

الفلسفي، يعد بدون شكل كذلك.

ثمة عدد كبير وغير محدد من الفروع الفلسفية المتخصصة، فلسفات هذا أو ذاك ـ العقل، اللغة، الرياضيات، العلم (الطبيعي والاجتماعي)، التاريخ، الدين، القانون، التربية، وحتى الرياضة والجنس. وفي حين أن الفرع المتخصص، كما في حال العلم والتاريخ، شكل من أشكال البحث عن المعرفة، فإن الفلسفة المناظرة ابستمولوجية في أساسها. ميتافيزيقا الطبيعة فكرة صممت لإلجام العلماء؛ رغم أن إشكالية الكينونات النظرية من قبيل الجزيئات الأساسية يمكن تماما أن تكون من اختصاصاتها. فلسفة التاريخ التأملية أو الميتافيزيقية، تفسير المخططات أو الأنماط العامة (دورية أو تقدمية) لمجمل الحوادث التاريخية، تعامل بدورها بارتياب. الأسس العقلانية التي تبرر هذه الريبة موضع فلسفة التاريخ الابستمولوجية النقدية.

تبدأ *فلسفة العقل، كما تمارس الآن، من إشكالية ابستمولوجية تتعين في كيفية الدراية بما يعتمل في عقول الآخرين. لكنها أصبحت ميتافيزيقية. يمكن طرح الإشكالية القدمية المتعلقة بالهوية الشخصية إما عبر الصياغة «كيف نعرف أن الشخص الذي يوجد الآن هو ذات الشخص الذي وجد في وقت سابق؟» أو «ما الذي يعنيه نسبة لشخص موجود الآن أن يتماهى مع شخص وجد من قبل؟». إذا كان للهوية الشخصية، هويتنا وهويات الآخرين، أن تكون في المتناول وقابلة لأن تعرف، يتوجب أن تكون إجابة السؤالين واحدة تقريبا.

غالبا ما يعتقد أن *فلسفة العلم تشمل مواضيع مهمة نسبة للتفكير ما قبل العلمي. أحدها طبيعة السببية والقضية المرتبطة بها التي تتعين في تمييز الرابط القانوني عن مجرد التجاور العارض. الآخر تبرير الاستقراء وتأويل الاحتمال، أو أنواع الاحتمال، الذي يهبه الاستقراء لنتائجه. العلاقات السببية، المعتقدات العامة، والمعتقدات التي ليست أكثر من محتملة جوانب لا غنى عنها للتفكير العادي المألوف.

القسم الثالث والأخير من أقسام الفلسفة الرئيسة هو علم الأخلاق، أو نظرية القيم، الفحص النقدي عقلانيا لتفكيرنا في عيش الحياة. الفعل، في مقابل السلوك، نتاج خيار، مقارنة للبدائل، يتم في ضوء مرغوبية نتائجه وإمكان أو سهولة القيام به. ثمة نوعان إذن من المعتقدات متضمنة في الفعل: معتقدات عادية واقعية مباشرة تتعلق بما هو متضمن في في القيام بشيء ما ونتائجه المتوقعة، ومعتقدات عن قيمة تلك النتائج وربما التقليل من قيمة ما نخاطر به من أجلها.

الراهن أن نوع علم الأخلاق الذي هيمن في العهد اللاحق لليونان هو الفعل الأخلاقي، بمعناه الضيق نسبيا. قد يكون هذا نتيجة للحماس الديني. لقد بدأت المسيحية بوصفها ديانة تؤمن بالعصر الألفي السعيد، لا تبالي بالمشاغل الدنيوية ومنشغلة بالخلاص، جزئيا بسبب الاعتقاد في عوز العالم واللحم البشري للقيمة، وبشكل أكبر بسبب الاعتقاد بأن العالم لن يطول مقامه على أي حال. بصرف النظر عن علة هذه الرؤية الضيقة، كانت لها آثارها السيئة. يتوجب على علم الأخلاق من حيث المبدأ أن يعنى بكل أنواع التدبر، التصرف المؤسس على تفكير معمق: التصرف الحكيم والتصرف المبني على المصلحة الشخصية اللذين يرومان على التوالي التقليل إلى الحد الأدنى من الخسائر والزيادة إلى الحد الأعلى من ربح الشخص المعني، التصرف المجدي بالمعنى الاصطلاحي، التصرف الاقتصادي، التصرف الصحي، الخ. الخيرية الأخلاقية والصحة الأخلاقية مجرد نوع واحد من الصحة. يمكن وصف المنطق والابستمولوجيا، بحسبان اهتمامهما بالتمييز بين الصحيح والخاطئ في الاستدلال والمعتقد، بأنهما علما أخلاق الاستدلال والمعتقد دون أي دلالة مجازية.

تأثير الدين على الأخلاق جعلها تعتبر وصايا الله للجنس البشري. ولأن هذا أفضى إلى إشكاليات المصداقية والتأويل، تم تبطين صوت الله، إما كنوع من الحس الأخلاقي، يدرك نوعية الفعل الأخلاقية وشخصيات الفاعلين، أو كنوع من العقل الأخلاقي، الذي يفهم الضرورة البدهية للمبادئ الأخلاقية. ثمة افتراضان مشكوك في أمرهما متضمنان في هذين النوعين من النزعات الحدسية. الأول أن الخصائص الأخلاقية الفذة غير المرتبطة منطقيا بأية خصائص طبيعية يمكن إدراكها في الفاعلين وأفعالهم. الثاني أن الأفعال، أو أنواعها، صحيحة أو خاطئة على نحو جوهري، بصرف النظر عن نتائجها أو النتائج التي يمكن أن تترتب عليها. كل من هذين الجانبين، إذا كانا حقا مميزين للأخلاق، يجعلان السلوك الأخلاقي نوعا مختلفا تماما من السلوك.

ينكر النفعيون كلية هذين الافتراضين المميزين كليهما. إنهم يشتقون صحة أو خطئية الفعل من خيرية أو شرورية ما يترتب عنه، وعلى النحو الأكثر معقولية من المترتبات التي يعقل للفاعل توقعها عوضا عن النتائج الفعلية. ثانيا، فإنهم يعتبرون الخيرية متعينة في المتعة أو السعادة، وعلى وجه أدق، في السعادة

العامة، القدر الأكبر من السعادة للقدر الأكبر من الناس. لقد كان بمقدور هذه الرؤية أن تكون أقرب للحس الأخلاقي غير التأملي لو أنها صيغت على نحو سلبي: الفعل مخطئ إذا سبّب أذى لآخر، مجاز إن لم يقم بذلك، وهو جدير بالثناء الأخلاقي إذا حال أو قلل من معاناة آخر.

رغم كل الخلافات القائمة بين الحدسيين والنفعيين، فإنهم يتفقون على وجود حقائق وأباطيل أخلاقية موضوعية. يضفي حجم الخلاف الأخلاقي وشدته لونا على مزاعم الشكاك الأخلاقيين، الذين يرون أن الأحكام الأخلاقية مجرد تعبيرات عما نحب ونكره وأن الخلاف حول القضايا الأخلاقية تعارض بين المشاعر لا يمكن حسمه بوسائل عقلانية. السؤال الأساسي في علم الأخلاق، بوصفه مجرد فلسفة أخلاقية، هو ما إذا كان لمعتقداتنا الأخلاقية أي قدر من الصحة الموضوعية، وإذا كان لها، فما نوعها. هل هي كما يرى الحدسيون معتقدات من نوع متفرد خاص، أم هل يمكن تبيان العلاقة المنطقية التي تربطها بسائر معتقداتنا؟ هل خصائص الفعل الأخلاقية كامنة فيه أم أنها ترتهن بنتائجه؟ فيم تكمن القيمة أو الخيرية الأخلاقية؟ هل تكمن في النزوع شطر القيام بالأفعال القويمة، أو، بشكل أضيق، النزوع شطر القيام بالأفعال القويمة لمجرد أنها قويمة؟ هل تفترض المسؤولية الأخلاقية حرية الإرادة بمعنى التحرر من كل تأثير سببي على الاختيار؟

ثمة شكلان مكرسان آخران من أشكال نظرية القيمة هما *فلسفة السياسة و*الاستاطيقا. الأولى تطبق لعلم الأخلاق على نطاق المؤسسات الاجتماعية المنظمة، وهي كعلم الأخلاق بوجه عام تؤكد أكثر مما يجب على الأخلاقيات. مشكلتها الرئيسة هي أساس الإلزام الأخلاقي الذي يقع على المواطن كي يمتثل إلى الدولة وقوانينها، ومن الوجهة المقابلة، الأساس الخاص بالدولة كي تلزم مواطنيها بالانصياع إليها. هل يرتهن إلزام الانصياع بمحتوى القوانين أم بطريقة تكوين الدولة وحفاظها على نفسها؟

تعد القيمة الاستاطيقية متمايزة عن القيمة الأخلاقية رغم ظهور العناصر الأخلاقية في النقد ـ أحيانا بشكل متعلق، وأخرى بشكل إقحامي. كلمة «جمال» لا تعبر بدقة عن هذه القيمة. ثمة لغات أخرى تنجز ذلك على نحو أفضل Beau و schon تعنيان راق، خاصية الأعمال الفنية أوالطبيعية الجديرة بالتأمل المركز لذاتها، بصرف النظر عن استخدامها أو أية معلومات نجنيها من دراستها.

الأقسام الأكثر تكريسا في الفلسفة سبق ذكرها، غير أنه لا حد بيّن لمجال تطبيقها. أنى ما تكون هناك أفكار كبرى معنى غير محدد أو مثير للجدل بطريقة ما، بحيث يصعب دعم أو تفنيد الإقرارات الكبرى التي ترد فيها وتقوم بينها وبين معتقدات واضحة نسبيا لنا علاقات منطقية غير واضحة، ثمة فرصة وجدوى من التأمل الفلسفي.

أي.كيو.

*ملحق: خرائط الفلسفة؛ ملحق: زمني، جدول للفلسفة؛ الفلسفة،تأثير؛ الفلسفة، قيمة وجدوى؛ فلسفة، العالم والعالم السفلي؛ المزيفة، الفلسفة.

A.J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy* (London, 1973).

Keith Campbell, *Metaphysics* (Encino, Calif., 1976).

Anthony O'Hear, *What Philosophy Is* (Harmondsworth, 1985).

W,V. Quine and J. Ullian, *The Web of Belief* (New York, 1970).

Bwertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Oxford, 1980).

* **الفلسفة، تأثير.** أكثر تأثير مباشر للفلسفة تعين في الهدي التأملي، وحضانة فروع فكرية أخرى: الفيزياء، والرياضيات منذ عهد اليونان، اللاهوت المسيحي منذ عهد أفلاطون، أفلوطين، وأرسطو، القانون منذ عهد هوبز وبنتام، الاقتصاد وعلم النفس منذ عهد لوك وهيوم والنفعيين، النقد منذ عهد أرسطو كانت. هذه علاقة حميمة إلى حد أنه لا يمكن وصفها بالتأثير، ولذا فإنها تناقش بشكل أكثر كمالا تحت عنوان *قيمة الفلسفة وجدواها.

تعين التأثير الأساسي للفلسفة على وجه الضبط في توكيد وإلى حد كبير إلهام عدد كبير من الحركات المهمة عبر تجسيد مواقف تجاه الإنسان والمجتمع، فضلا عن الطبيعة والكون المتعلقين بهما. أولها هي *الرواقية التي كانت مثلها في الشجاعة والكوزموبولوتونية والخدمة العامة تناسب الرؤية التقليدية عند الرومان وخدمتهم بوصفها الأيديولوجيا العاملة في إمبراطوريتهم العالمية.

كان تأثير فلسفات أفلاطون أعمق وأطول أثرا، وأكثر منها فلسفة أفلوطين في نسق اللاهوت المسيحي المركب والمفصّل الذي نقل عبره آباء الكنيسة نوعا بدائيا فكريا من اليهودية المارقة إلى إيمان فعّال عند العالم الغربي لخمسة عشرة قرنا. باستعادة أرسطو في الغرب في القرن الخامس عشر، تم إلى حد كبير تعديل

لاهوت أوغسطين الأفلاطوني المحدث على يد *المدرسية التوماوية، غير أنه بعث ثانية عبر الإصلاح البروتستانتي، الذي كان إلى حد كبير ضد فلسفي، رغم الدور الذي قام به في ظهوره رجال مارسوا الفلسفة: ويكلف، لوثر، كالفن، ومالنكثون.

نبذ العقلانية التوماوية على يد أوكام، وقصره المعرفة العقلانية على العالم الطبيعي القابل للحدس امبيريقيا، جعل أتباعه، خصوصا بوريدان وأورسم، يستبقون الإزدهار العلمي العظيم الذي شهده القرن السابع عشر بنظريات القصور الذاتي والمفهوم الرياضي للطبيعة. شكلت دراسة أفلاطون ثانية محور انشغال الشخصيات المهمة في عصر النهضة بالنفس البشرية. لفترة ما قام ديكارت، رغم أن نيوتن سوف يطيح به في نهاية المطاف، بدور مهيمن في ثورة القرن السابع عشر العلمية، التي شارك فيها شأنه شأن ليبنتز.

تطبيق النهج التجريبي في الاستدلال على مواضيع أخلاقية الذي مارسه هوبز وهيوم (ووصفه الأخير على هذا النحو) بدا في البداية فضائحيا إلى حد حال دون إعماله تأثيرا مباشرة كبيرا. لوك، الذي ضعفت امبيريقيته كما ضعفت مادية جاسندي باستدانتهما من ديكارت، هو الذي استحدث عمليا *الليبرالية. لقد أحدث أثرا كبيرا على *متفلسفي القرن الثامن عشر في فرنسا عبر فولتير. كلاهما مهد الطريق للثورة الفرنسية بانتقاده للملكية المطلقة وأداتها الأيديولوجية، الكنيسة. غير أن روسو هو الذي ألهم المرحلة اليعقوبية المتطرفة في الثورة. في الولايات المتحدة تم تبني لوك كلية وقد تشرف بأن اقتبست أقواله في إعلان الاستقلال. بوصفه أيديولوجي الثورة المجيدة عام 1688، لم يكن ينقصه الشرف في بلاده. لقد تم الركون إلى مبادئه من قبل حكومات ويجز التي هيمنت معظم سني القرن الثامن عشر في بريطانيا، إلى أن تولى جورج الثالث العرش عام 1760 ومن وقت لآخر حتى بداية حكم توري الطويل عام 1784.

كانت *الرومانسية تعوّل كثيرا على الفلسفة. توكيدها العواطف والتحرر (خصوصا تحرر الأرواح الخلاقة) إنما يركن إلى روسو، ومفهومها لنوع أسمى غير تحليلي للعقل أخذته من أخلاف كانت، فيخته وشلنج، وبشكل أكثر مباشرية اتضح هذا عند كولردج. فكرة هردر عن فردية الأشخاص مرتبطة بالرومانسية. تم توكيد القومية المتضمنة في هذا بطريقة أكثر عدوانية عند فيخته كما تم جعلها بيروقراطية على يد هيجل، مع بعض الاستعارات الهامشية من روسو وبرك. كانت الطريق قد مهدت للقومية المتفاقمة في القرن التاسع عشر وانهيار مطلقية الأسر الحاكمة.

في بريطانيا، حيث تم لأربعة قرون توكيد الهوية القومية، بعون من الجغرافيا، كان هناك تركيز على الإصلاح، وقد اشتد بسبب التحضر ونمو الصناعة. *نفعية بنتام وآل ملز نبذت ليبرالية الحقوق الطبيعية التي نادى بها لوك وعادت إلى التعاليم الأكثر خامية التي قال بها هوبز وهيوم. عوّل ماركس على هيجل، رغم أنه قلبه رأسا على عقب، حيث أسس التاريخ على حياة الإنسان المادية والاقتصادية عوضا عن تطور الروح. أما شوبنهور ونيتشه فقد أنكرا التفاؤلية العقلانية التي قال بها رجالات التنوير، حيث قبلا على التوالي تمجيد الإرادة وتمهيد الطريق لكل أنواع السبل ضد العقلانية في الاعتقاد والممارسة.

في أرض الحداثية اليباب نشأت طائفة من الأنساق المعتقدية لم تعن بها الفلسفة كثيرا، مثال الأديان الشرقية في روما الامبريالية: *الفاشية، العري، *النباتية، الباراسيكولوجي، النزعة البيئية. أما *النسوية فقد انفصلت عن شكلها الليبرالي الخجول الذي عرفته في القرن التاسع عشر، صحبة حركات مناظرة لتحرير ممارسي الجنسية المثلية والحيوانات. تحول علم النفس التحليلي من ملاحظة فرويد المتجهمة لارتكان الحضارة على التحكم في الغريزة إلى تعاليم نشوانة تقول بالتحرر الكامل للنزوات. كل هذه الحركات، إن لم تكن استلهمت، قد شجعت من قبل فلسفات من قبيل *الوجودية وما بعد البنيوية التي تقر بعشوائية الخيار التي لا مناص منها، موت الإنسان، والتضليل الذاتي الكامن في كل أنواع العقلانية. قام الفلاسفة التحليليون متحدثو الإنجليزية، خصوصا رسل وبوبر، الذين اشتهروا في الأوساط غير الفلسفية، بدعم برنامج التنوير الذي تعرض لهزات عنيفة، حيث جادلا باستمرارية تحرير المؤسسات المقيدة: التربية، الزواج، الملكية، والدولة.

أي.كيو.

*للفيلسوف أن يعظ؛ الزائفة، الفلسفة؛ الماركسية، الفلسفة؛ الأفلاطونية؛ التوماوية.

*** الفلسفة، تاريخ مراكز واقسام.** *الفلسفة مشروع تشاركي خلافا للنشاط التأملي الذي يمارسه الحكماء والذي يزدهر فيما يعتقد غالبا في ظروف انعزالية أو حتى تنسكية. لكن نوع التشارك هنا ليس تعاونيا كما هو حال فريق الجراحين بل تنافسيا، مسألة برهنة نقدية. يفترض أن يقوم البرهان بالإقناع، ونجاحه رهن بالتغلب على البرهان المضاد. يقتصر الحكماء على إصدار

الأحكام لزوارهم في خلواتهم. لذا يوجد الفلاسفة إلى حد كبير في شكل جماعات، وهذا ما يقترحه وجود عدد كبير من الأعمال الفلسفية المصاغة في شكل حوارات: مثلا معظم أعمال أفلاطون، كتاب سكوتس اريوجينا *De Divisione Naturae*، بعض أعمال باركلي وكتاب هيوم *Dialogues on Natural Religion*.

أول ثلاثة فلاسفة معترف بهم ـ طاليس، انكسماندر وانكسمانيس ـ وكلهم جاءوا من ملتيس، مدينة يونانية مزدهرة في أيونيا، على الشاطئ الغربي من تركيا الحاضرة، سيطر عليها الفرس عام 494 ق.م. ولد فيثاغورس في ساموس، الجزيرة المجاورة، لكنه انتقل ـ ربما بسبب كرهه للطاغية بوليكرتس، وربما خوفا من الفرس ـ إلى كروتون جنوب إيطاليا، حيث أسس مدرسة منضبطة. بارمنيدس وأتباعه أتوا من إيليا في الساق السفلي من إيطاليا، عوضا عن موضع نزول قدمها كما هو حال كروتون. انكساجوراس أيوني آخر، أول من جلب الفلسفة إلى أثينا، حيث عاش نحو ثلاثين سنة نحو القرن الخامس قبل الميلاد. منذ ذلك الحين، وحتى أغلق الأمبراطور جستنيان مدارس أثينا الفلسفية، ظلت أثينا مركز الفلسفة، تستجلب الناس من أجزاء أخرى من العالم اليوناني ثم الروماني، مثل أرسطو المقدوني، فضلا عن إنتاج فلاسفة منها بذاتها، أعظمهم كان أفلاطون. تولى أركسيلاوس وكارنيدس في أوقات مختلفة رئاسة *الأكاديمية. أما زينون فهو من سيتيوم في قبرص، وأبيقور من ساموس، وهما مؤسسا الرواقية والأبيقورية، وقد استقرا في أثينا.

بعد انهيار أثينا سياسيا في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، تطورت مدينتان عظيمتان ثقافيا احتضنتا الفلسفة. في الإسكندرية، التي اشتهرت بالعلم والرياضيات أكثر من اشتهارها بالفلسفة، كان هناك انيسديموس، فيلو جوديوس، ومنظما التعاليم المسحية العظيمان كليمنت وأورجين. تعلم أفلوطين هناك، لكنه استقر في روما. اتسم الفلاسفة الرومان الأصليون بخاصية أدبية رائجة: ليوكريتوس، شيشرون، سينيكا، ابيكتيوس، والإمبراطور ماركوس أورليوس. عاش ترتيليان في قرطاجة، وعاش القديس أوغسطين بالقرب منها، وإن فصل بينهما قرنان، وهذا يجعل من قرطاج بالكاد مركزا فلسفيا. ولكن على اعتبار أن أوغسطين لم يتركها إلى أن بلغ الثامنة والعشرين من عمره، لا بد أنها احتازت على ثقافة فلسفية ما. كان بوئيوس، آخر الفلاسفة القدماء أو أول الوسيطين، ينحدر من عائلة رومانية قديمة وقد عاش في إيطاليا إلى أن نفّذ حكم الإعدام فيه على يد ثيودريك ملك اوستروجث.

بين وفاة بوئيوس عام 525 والحياة العلمية النشطة التي عاشها القديس آنسلم في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، لم يكن بالكاد ثمة وجود للفسفة خارج العالم العربي وربما كان الأفلاطوني الإيرلندي المحدث جون سكوت اريوجينا بحد علمنا الشخصية الوحيدة المهمة في هذه القرون الخمسة. استدعي إلى محكمة تشارلز الأصلع الفرانكية بسبب سمعة حظيت بها الحضارة المسيحية الإيرلندية إلى أن دمرها الفايكنج. تعقيد أعماله الفلسفية وتركيبها ودرايته باليونانية تلقي ضوءا، وإن لم يكن كافيا، على وضع الثقافة الإيرلندية في ذلك الوقت.

تطور التعليم تدريجيا، أولا في مدارسة أحادية مثل مدارس يورك، فلودا، والقديس جال. من أهمها مدرسة بيك، فينورماندي، حيث قام لانفرانك بتدريس آنسلم. كلاهما كان إيطاليا وكلاهما أصبح رئيسا للأساقفة في كانتربري. بحلول القرن الثاني عشر، إبان وفاة آنسلم، أصبحت باريس المركز الفلسفي الرئيسي. أول شخصية مهمة هو وليام تشامبو من المدرسة الكاتدرائية، وأهم منه أبيلارد الشخصية الذكية القوية، الذي جلب الكثير من التلاميذ للمدينة. أعقبه بيتر لومبارد، الذي قام بتجميع *Sentences* التي شعر كثير من الفلاسفة الوسيطيين بضرورة التعليق عليها، كما أعقبه الفيكتوريون. بحلول عام 1215 أصبحت المدارس الكاتدرائية في باريس متحدة إلى حد مكّنها من تشكيل جامعة. كانت هناك جامعات قبل ذلك الوقت، أهمها جامعة ساليرنو وبولونيا، لكنهما تخصصتا في الطب والقانون على التوالي وكانتا تداران من قبل طلبتهما.

يصف راشدال ملامح بداية جامعة في باريس نحو عام 1170. بحلول القرن الثالث عشر اكتملت وقدرت لها الهيمنة الفلسفية. الإنجليزي ألكسندر هيليز، تلميذه القديس بونافنتورا، الألماني ألبرتوس ماجنوس، القديس توما الأكويني، روجر بيكون، دنس سكوت، وليام أوكام، وحتى المتصوف الألماني في القرن الرابع عشر ميستر اكهرات، كلهم درسوا أو درّسوا هناك، وغالبا ما قاموا بالاثنين معا. أما أكسفورد، حيث ضمن الفرنسيسكيون هيمنة تناظر تلك التي مارسها الدومنيكيون في باريس، فقد بدأت مباشرة عقب باريس، لكنها لم تحل محلها حتى القرن الرابع عشر. كان روجر بيكون تلميذا للفيلسوف الأكسفوردي روبرت جروسيتست أول رئيس للجامعة، ومنذ عهده حتى الموت الأسود عام 1384 ظلت أكسفورد مقر جمع من

الفلاسفة المنتجين. أولهم أهمية هو دينس سكوتس، الذي شارك المختلف عنه كثيرا وليام أوكام الاعتقاد في أهمية العقل في المجال فوق الطبيعي. هذا يشكل الأكويني، الذي تبنى وغالى في التعبير عن رؤية مضادة، معلمة تميز أكسفورد عن باريس.

بعد منتصف القرن الرابع عشر، ساءت حالة أكسفورد بوصفها مركزا فلسفيا. هرطقة ويكلف، أقدر فلاسفتها في ذلك القرن، بما جلبته من اضطهاد اكليريكي، أكملت ما بدأه الموت الأسود. بقي الموروث الأوكامي في باريس مع جون بيوريديان، آلبرت ساكسوني، نيكول دي أورسم، واللاأدري المشاكس نيكلوس اوتريكورت. مع جيرسون، المتوفى عام 1429، الذي استخدم اسمية أوكام في دعم نتائج صوفية، انتهى عصر الفلسفة الباريسة العظيم الأول.

أول مركز للأنسية الأفلاطونية المحدثة في عصر النهضة هو أكاديمية فلورنسا، التي أسست في منتصف القرن الخامس عشر على يد كوسيمو دي ميديسي، بتحريض من جيمستوس بليثو البيزنطي وتلميذه كاردينال بيساريون، وقد كان أكثر أعضائها موهبة هما فيشينو وبيكو ديلي ميراندولا. خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، حلت بادو محل فلورنسا بوصفها المركز الفلسفي في إيطاليا بأرسطيها الرشديين وخصمهم بومبونازي الذي درّس هناك لفترة. كان جاليلو أستاذا للرياضيات في بادو من عام 1592 حتى عام 1610. في أكسفورد بداية القرن السادس عشر كانت هناك جماعة نشطة من أنصار الإنسية الإنجليز الشبان، تجمعوا حول الزائر اراسموس، كوليت، توماس مور، وجرويسون. في معظم سنوات القرن السادس عشر لم تكن هناك مراكز فلسفية جديرة بالملاحظة. كانت العقول مشغولة بالنتائج العنيفة للإصلاح البروتستانتي.

منذ ذلك الحين حتى منتصف القرن الثامن عشر في ألمانيا واسكتلاندا ومنتصف القرن التاسع عشر في فرنسا وإنجلترا، كانت الجامعات خاملة إلى حد كبير. الفلاسفة المهمون كانوا رجالات أدب مستقلين. غير أنه كانت هناك تجمعات غير رسمية مهمة، أبرزها حلقة أبي مرسين، الذي قام بدور الوسيط بين ديكارت، باسكال، جاسندي، وهوبز، حيث استقطب الثلاثة الأخيرين لكتابة شروحات على كتاب الأول *Meditations*. كان كتاب لوك *Essay Concerning Human Understanding* نتاج حلقة نقاش عنيت بمسائل الأخلاق والدين السماوي، الذي ثبتت حاجته لأسس فلسفية. غير أن لوك عمل في معظم الأحوال لوحده، وكذا شأن اسبينوزا وباركلي وهيوم. في كيمبردج، في فترة متأخرة عن ذلك بعض الشيء، كانت هناك حلقة للأفلاطونيين بقيادة كدورث وهنري مور.

في النهاية حظي هيوم بالوضع الاجتماعي المميز الذي عرفته أدنبرة في القرن الثامن عشر كما حظي بصداقة آدم سمث. خلال حياته انتعشت الحياة الفكرية في الجامعات الاسكتلندية، فرغم أنه لم ينضم إليها، فقد ضمت إلى هيأة التدريس بها كلا من هتشسون، فيرجسون، آدم سمث، ريد ودوجلاس ستيوارت. وكذا حدث في جامعات ألمانيا. كان هناك عدد كبير منهم، دون أن تقدر لأحدهم الهيمنة بعد المجد القصير الذي عرفه هيجل في البداية. قد يكون هذا هو سبب، إن لم يكن نتيجة للخاصية الدوجماطيقية السلطوية المميزة للأستاذية الألمانية التي لا تسمح بالتبادل النقدي.

أكثر مراكز القرن الثامن عشر الفلسفية فتنة هو عالم *المتفلسفين في باريس، اللصيق بالعالم المادي عبر صالونات مادام هولباخ ومدام هلفيتوس. كان دي هولباخ وديدرو الأهم فلسفيا في تلك الجماعة. غير أن فولتير وروسو، بدرجات متفاوتة، مبعدين في معظم الأحوال ماديا وروحيا. قامت نوادي الشرب المجايلة في أدنبره بدور مماثل بطريقة أكثر هامشية فلسفيا. في إنجلترا شكلت الحلقة التي نشأت حول بنتام وبعث فيها الروح جيمس مل وتوجها جي.س. مل نوعا أكثر انضباطا من الصالونات.

اشتهر كانت بأنه أمضى كل حياته في سيبيريا كونجسبرج الروحية. كان فيخته وهيجل في جينا وبرلين (أمضى شلنج فترة في برلين، وكانت المدة التي قضاها شوبنهور فيها أقصر). أما شليرماخر فقد نشط في برلين طيلة الفترة الهيجلية. عقب منتصف القرن التاسع عشر بدا أن الفلاسفة الألمان قد توزعوا على جامعات ألمانيا. كان لوتز في جوتنجن، حيث أنهى هربرت سيرته العلمية، وكان كوهن وناتورب في ماربورج، وندلباند وركرت في هايدلبرج، يقودون مدارس الكانتية المحدثة. بعد أن تجول دلتاي وكاسيرير في أنحاء متفرقة، انتهى بهما المطاف في برلين. فندت كان في ليبزج، وبرنتانو في فينا. استمر التنظيم الأحادي للفلسفة حتى القرن الحالي، حيث كان هوسرل في جوتنجن ثم فريبورج في بريسجاو، حيث حل محله تلميذه هيدجر.

بحلول منتصف القرن التاسع عشر، حين كانت الفلسفة الألمانية حرفية كلية، كانت الفلسفة تخطو خطواتها الأولى شطر ذلك الاتجاه في بريطانيا وفرنسا.

استمر تركيز نظام الجامعات الفرنسية في باريس حتى الآن، حيث انتهى إليها تقريبا كل فيلسوف مهم عاجلا أم آجلا. في بريطانيا، حيث تلاشت الفلسفة الاسكتلندية بوفاة هاملتون عام 1856، استمرت تعاليمها بأسلوب خاص وحرفية في أكسفورد عبر ه.ل. مانسيل. عقب وفاته عام 1871 بقليل توسعت بسرعة مدرسة ت.ه. جرين وبرادلي وبوسانكويه الثالثة وانتشرت خلال البلاد باستثناء جزئي لكيمبردج (إذ كان هناك مثاليون أيضا، مكتاجرت، وورد، وسورلي مثلا). غير أن الأخيرة سرعان ما أفسحت الطريق بعد عام 1903للواقعيين رسل ومور ، اللذين أفسحاها بدورهما لفتجنشتين في الثلاثينيات (*فلسفة أكسفورد، *فلسفة كيمردج.)

لم تكن جامعات أمريكا سوى مدارس ثانوية أو حلقات نقاش حتى قرب نهاية القرن التاسع عشر. قبل ذلك كانت منطقة بوسطن المركز الوحيد، حيث وجد امرسون وأنصار الترانسدنتالية. (*الترانسدانتالية). كانت هناك فترة عظيمة أو عصر ذهبي في هارفارد من عام 1890 حتى الحرب العالمية الأولى، في عهد جيمس، سانتيانا، ورويس، مع بيرس في الخلفية. ثمة عهد آخر، ما زال مستمرا، بدأ في نهاية الحرب العالمية الثانية. (*فلسفة هارفارد). ترأس ديوي قسما نشطا في كولمبيا، المعقل الرسمي بين الحربين للبراجماتية. في باركلي، برنستون، ومتشجان، هناك أقسام مهمة منذ الأربعينيات. خلال هذه الفترة تم التغلب على منظومة ألمانية من الأبطال المحليين المبعثرين من قبل مراكز أساسية قليلة، أهمها هارفارد.

أي.كيو.

*البراجماتية.

J.H. Newman, *Rise and Progress of Universities in Historical Sketches* (London, 1873), i.

*** الفلسفة: العالم والعالم السفلي.** الأفكار التي إما تخترق قوانين مهمة في الاستدلال العقلي أو تكون غير مألوفة تكون موضع ريبة بعض الفلاسفة، فيقومون بإحالتها إلى عالم فلسفي سفلي. تتعلق الأمثلة بالسحر الأسود والأبيض، باعثي الأنساق الخيميائية والسرية، نتاجات التحليل النفسي الفرعية، علم نفس سي.ج. ينج، أجزاء كبيرة من تفكير العصر الجديد، بعض أشكال النسوية، رؤى عامة تحيط بعلم التنجيم، أفكار غير واضحة يطرحها علماء (فكرة بوهر عن التكاملية، أو فكرة كون عن عدم القابلية للقياس وفق الوحدت نفسها)، وما شابه ذلك.

غير أن الحديث عن عالم *الفلسفة السفلي إنما يفترض وجود عالم للفلسفة، أي مجال محدد جيدا ومنظومي إلى حد من الخطاب و/أو النشاط. الراهن أن مثل هذه العوامل موجودة حقا. تحتاز كل مدرسة في الفلسفة لم تتعرض بعد للتفتت على الوحدة المتطلبة من قبل الافتراض. غير أنه يبدو من المشكوك فيه أن تتشارك كل المدارس في كل الأزمنة، أو حتى الطائفة الراهنة من أقسام الفلسفة في الجامعات الغربية في أفكار ومعايير أساسية إلى حد أنها تقدر على تحديد عالم وآخر سفلي يناظره.

ليست هناك دراسة شاملة للموضوع؛ ولكن هناك شواهد قوية ليست مؤسسة على دراسات تقوض كل أنواع الاطراد. ليس هناك فيلسوف بريطاني يحترم نفسه يحاول بعث الفكرة، الأساسية عند أوغسطين، التي تقر أن الفواصل الموسيقية المتناغمة تمثل الحقيقة على نحو لا يتسنى للعقل البشري بلوغه. لقد كان كتاب هردر *Ideen* غير مقبول عند كانت، وكذا كان كانت نسبة إلى كتاب نيتشه *Antichrist*، هيجل عند شوبنهور، كتاب فتنجشتين *Investigations* عند رسل، تارسكي نسبة إلى كتاب فتجنشتين *Investigations*، وكل الفلسفة التقليدية عند مؤسسي حلقة فينا وممارسي التفكيك. يعتقد الفلاسفة الأنجلوسكسونيون الآن أن كل هذه الآراء تنتمي إلى الفلسفة بمعناها الدقيق وهي محفوظة في تاريخها. بجعلها مقياسا للامتياز الفلسفي نحصل على «عالم سفلي» يخلو من المحتوى.

هذا على وجه الضبط ما يتوجب أن يكون. لقد بدأت الفلسفة في الغرب وفي كل مكان آخر بوصفها نقدا شاملا لرؤى أسبق (في حالة اليونان، نقد لرؤى الملامح الهومرية). التفريع التدريجي للبحث وجعله حرفة ترك الفلاسفة أمام خيارين: أن يصبحوا هم أنفسهم متخصصين أو أن يستمروا في التعامل والتعويل على كل الأفكار، الجهود، والإجراءات البشرية. في الحالة الأولى نحصل فعلا على عوالم سفلية ـ ولكن سوف تكون هناك عوالم سفلية تختلف باختلاف المدارس (في العلوم يحدث الشيء نفسه؛ لعلماء البيولوجيا الجزيئية عالم سفلي يختلف عن عالم علماء الكوزمولوجيا السفلي مثلا، وبالتوكيد أنه يختلف عن عالم بعض المدارس الاجتماعية السفلي). لذا فإن الفيلسوف المحترف النزيه سوف يقول «بوصفي وضعيا (مثلا) أنكر فكرة ينج القائلة باللاوعي الجمعي»، ولن يقول «ينج مناف للعقل فلسفيا». في الحالة الثانية، نتجاوز نطاق الفلسفة الأكاديمية إلى شكل من الحياة لا

يستبعد شيئا رغم أنه لا يتردد في طرح اقتراحات محددة في مناسبات محددة.

ب.ك.ف.

*الزائفة، الفلسفة.

* **الفلسفة، قيمة، وجدواها.** القيمة المباشرة للفلسفة وجدواها إما جوهرية أو تعليمية. جوهريا، تقوم الفلسفة أو تروم إرضاء الرغبة الفكرية في المعرفة أو الفهم الشامل. إننا نقارب العالم وتدبير أنفسنا ضمنه بمتفرقات من المعتقدات والتفضيلات والعادات السلوكية غير المرتبطة بدرجة أو أخرى، وغالبا ما تكون مكتسبة أو مفروضة علينا من قبل الآخرين. ثمة رغبة طبيعية، وإن لم تكن بحال عامة، شطر ترتيب هذه المواد بطريقة منظومية، وإيجاد كيفية ارتباط الأجزاء بعضها ببعض، وإنجاز استقلالية نظرية وعملية عبر غربلة نقدية وتطهير لمعتقدات وتفضيلات نجد أنفسنا مجهزين بها. أن يكون لديك نزوع فلسفي أن ترغب في جعل معتقداتك منظومية ومشرعة من قبلك عبر تأمل نقدي فيما دأبنا على التسليم به. إنها بحث عن مفهوم مؤسس عقلانيا للعالم ونسق من القيم وكشرط مسبق فهم لما نعرفه حقيقة أو لدينا أسباب مقنعة للاعتقاد فيه. هذه صورة مثالية، لا شك، لكنها تحدد القيمة الجوهرية والجدوى من الفلسفة عبر أهدافها، إن لم يكن عبر ما تنجزه.

تعليميا تتعين القيمة المباشرة من الفلسفة والجدوى منها في توكيدها على *البرهان أو *الاستدلال العقلي. وبطبيعة الحال، فإنه يتوجب العثور على هذين في دراسة أي فرع فكري، وهذا يكاد يلزم بالتعريف. غير أن نسبة البرهان إلى المعطيات المبرهن منها أعلى بكثير من أية دراسة أخرى، إذا ما استثنينا الرياضيات. معطيات الفلسفة أكثر عينية وتنوعا من معطيات الرياضيات. تبدأ الفلسفة من عناصر المعرفة المشتركة الأكثر شيوعا وأساسية: وجود أشياء مادية، حوادث ماضية، أناس أخرين، ومعرفتنا فيما يبدو بهذه الأشياء. إنها تسأل عما إذا كان ذلك كذلك وعما يتطلبه إمكان معرفتنا. وفق هذا، تستطيع الفلسفة الزعم بأنها تدريب جيد على العقلانية المنتقدة للذات ورفيق ذا قيمة لأية دراسة يقوم فيها الاستدلال العقلاني بدور مهم، دون أن ينعكس ذلك صراحة. بقدر ما تشتمل دراسة الفلسفة على دراسة تاريخها، تستطيع أن توفر بعض الألفة بالشكل العام للحركات الكبرى التي قام بها العقل عبر التاريخ. غالبا ما تقوم بذلك بطريقة رديئة عبر عزل الفلاسفة القدماء عن بعضهم البعض وعن بيئتهم الفكرية.

للفلسفة أيضا استخدامات غير مباشرة، أهمها حضانة ثم تحرير فروع فكرية أخرى (غالبا بنوع مألوف من المقاومة الأبوية ومحاولة الحفاظ). الفيزياء والرياضيات البحتة (في مقابل مجرد الركون إلى التجارة ومسح الأرض) مشتقتان من كوزمولوجيا اليونان الأقدمين. كان اللاهوت المسيحي، في مراحل متلاحقة، ابن فلسفات أفلاطون وأرسطو. علم النفس وعلم الاقتصاد تطورا عن فلسفات جماعانية ونفعية في العقل والفعل. الفقه الشرعي نشأ من أنواع مختلفة من الفلسفة السياسية (من الرواقيين، بيكون، وهوبز)، وكذا شأن العلوم السياسية. لقد قامت الفلسفة على أقل تقدير بدور في تحويل علم التاريخ من مجرد سرد زمني إلى سرد تفسيري وقد حاولت في بعض الأحيان طرح منظومة ما بعد تاريخية للتاريخ ككل. في العصر الحالي نجحت اللسانيات إلى حد كبير في الانسلاخ من حضانة الفلسفة الأمومية.

وأخيرا، رامت الفلسفة بمعنى متداول للكلمة إرضاء حاجات سائدة، نمطيا عبر ترشيد كيفية عيش الحياة (منذ سقراط، الرواقيين، والأبيقوريين، وبعدهم) أو، حين لا يكون ثمة مجال للترشيد، عبر حتمية الموت وسائر صدمات الحظ العاثر، في أغلب الأحيان بطريقة أكثر ضبطا من الدين (*الشعبية، الفلسفة).

أي.كيو.

*ألواح المدارس؛ كيس هواء الفلسفة؛ الإلهية، الفلسفة؛ عبد الطرق بالأصابع ؛ تصفيق أجنحة الملائكة.

* **الفلسفة والحرب:** انظر الحرب و الفلسفة.

* **الفلسفة والأدب:** انظر الأدب والفلسفة.

* **الفلسفة والعلم.** كيف يتعلق العلم والفلسفة الواحد بالآخر؟

1. غالبا ما يزعم أن نهج الاستدلال العقلي الذي يتبناه العلم الحديث هو نهج الاستدلال العقلاني الذي يتوجب أن تتبناه الفلسفة في تعاملها مع بعض إشكالياتها على أقل تقدير. هكذا يقوم هيوم بإضافة عنوان فرعي لكتابه *Treatise of Human Nature* «محاولة لطرح النهج التجريبي الخاص بالاستدلال العقلي في المواضيع الأخلاقية»؛ كما لو أنه اعتبر فلسفته اللاأدرية إسهاما رائدا في ما نسميه اليوم بعلم النفس التجريبي. وعلى نحو مشابه، تقر رؤية كواين في كتابه *Ontological Relativity and Other Issues* (New York, 1969, pp. 82-3) أنه يتعين على الابستمولوجيا أن تعتبر «فصلا في علم النفس ومن ثم فصلا في العلم الطبيعي» كونها تدرس

«ظواهر طبيعية». وعلى نحو الخصوص، فإنها تدرس عنده موضوعا بشريا ماديا يستقبل كمدخل سلسلة من أنماط إشعاعية في ترددات متنوعة وتسلم كمخرج وصفا للعالم ثلاثي الأبعاد وتاريخه. غير أننا نحتاج إلى أن نسأل السؤال التالي: ما قدر الإجراءات المستخدمة من قبل علماء الفيزياء والكيميا والبيولوجيا، الخ. منذ عام 1600 ب.م. تقريبا يتوجب اعتباره جزءا من نهج العلم الطبيعي؟ إن كانت يصف نفسه، في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه *Kritik der reinen Vernunft* (ترجمة ن. كمب سمث، لندن، 1929، ص. 21-3)، بأنه يروم «وضع الميتافيزيقا على درب العلم الواثق». لقد اعتقد أنه يستطيع عبر نهجه النقدي أن يجعل الميتافيزيقا تنجز ذات المستوى من اليقين المجمع عليه الذي يفترض أن أنجزته الرياضيات وعلم الفيزياء في زمنه. في الميتافيزيقا المعدلة لن يكون بالمقدور تشكيل أزواج من البراهين تبدو في آن صحيحة وتفضي إلى نتائج متناقضة. لكن هذا لن يجعل من المتيافيزيقا فرعا من فروع الرياضيات أو الفيزياء. وعلى نحو مماثل، ارتأى رسل، في كتابه *History of Western Philosophy* (London, 1946, pp. 862-4) أنه في ممارسة التحليل الفلسفي (كما في فلسفة الرياضيات عنده مثلا) يستخدم نهجا إجرائيا يشبه الاستدلال العلمي في قدرته على الوصول إلى نتائج مقبولة مجمع عليها لبعض الأسئلة، ما يمكّن من الحصول على مقارابات ناجحة لفهم كل مجال البحث. غير أن زعم رسل لم يكن بجرأة زعمي هيوم وكواين. وعلى وجه الخصوص، لم يشاركهما الرؤية القائلة إن مدى تشابه النهجين الفلسفي والعلمي يتضمن استخداما مشتركا لتجارب وملاحظات يتحكم فيها. أيضا نظّر بوبر في كتابه *Conjectures and Refutations* (London, 1963, pp. 198-200) بأنه يتوجب على الفلسفة كأي علم أن تبدأ بعزل المشكلة ثم بطرح فروض لحلها ونقدها. ولكن كيف يتوقع لنظرية ابستمولوجية من هذا النوع أن تكون قابلة للتكذيب امبيريقيا إذا كان الموضوع الذي يمكن أن يقوم بتكذيبها لا ينتمي للعالم الذهني أو المادي بل لما يسميه في كتابه *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972, pp. 107-9) "بالعالم الثالث... من المشاكل، النظريات والبراهين»؟ مرة أخرى نجد أن كونت، في كتابه *Course de philosophie positive* (Paris, 1930, i, 2-56)، يقر قانونا أساسيا للتطور الذهني مفاده مرور الجماعات والأفراد من «الوضع اللاهوتي أو الخيالي» إلى «الوضع الميتافيزيقي أو المجرد» ثم «الوضع العلمي أو الوضعي». من استخدام كونت للمصطلح «وضعي» في هذا السياق أصبحت *«الوضعية» اسما لأية نظرية فلسفية تحدد دورا فكريا مهيمنا للعلم الامبيريقي. غير أن رؤية كونت ترى أنه يتوجب على التفكير الميتافيزيقي أن يفسح الطريق للتفكير العلمي، ولم تر أنه يتوجب على التفكير الميتافيزيقي أن يكمن في نوع من التفكير العلمي. كثير من الفلاسفة أنكروا صراحة أو ضمنا مثل هذه البرادايم العلموية. لا ريب أنه لا سبيل سهل لمواءمة الموروث الارتيابي مع هذا المفهوم للفلسفة. إذا أنكرت إمكان المعرفة، فإنك ملزم بإنكار وجود أية بارادايم للمعرفة. إذا كان العلم الأصيل خارج نطاق سطوة البشر، فلا جدوى من حث الفلاسفة على تقليده. الراهن أنه عندما زعم سقراط أنه لا يعرف شيئا، باستثناء جهله، كان يسخر من معاصريه الذين زعموا أنهم يعرفون أكثر من ذلك. أيضا فإن الفلسفة لا تستطيع أن تتخذ موقفا غير محاب تجاه مبادئ العلوم وافتراضاتها إذا كانت علما: مثال ذلك، مفهوم مؤلف جمهورية أفلاطون، الكتاب السابع، للفلسفة - تحت اسم *الديالكتيك - بوصفها فرعا معماريا، لا يتيح لها مجال في أن تجعل من الهندسة والحساب أو أي علم آخر نموذجا لها. فضلا عن ذلك، ثمة موقف مضاد لمبدأ رسل القائل بوجوب أن تمارس الفلسفة على طريقة العلم، يقول بوجوب توكيد أهمية الفرق بين القضايا *التحليلية والقضايا *التركيبية، وهو موقف يتخذه بعض الفلاسفة التحليليين، كما يفعل أير في كتابه *Language, Truth and Logic* (London, 1946, pp. 33-70)، حيث تعد نتائج البحث الفلسفي تحليلية على نحو خاص، في حين أن نتائج الأبحاث الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية تركيبية. تفصح الأولى عن تضمينات معنى الكلمة أو العبارة، بينما تصف الأخيرة سمات الأشياء. وفي حين أن هناك حاجة دائما لأن تؤسس النتائج العلمية على استدلال سليم من مقدمات مناسبة، ثمة فلاسفة من أمثال صموئيل ألكسندر، ودريدا، يرومون نبذ كل محاولات الاستدلال الفلسفي. هكذا يزعم ألكسندر في مقاله 'Some Explanations" في مجلة *Mind* (1931, p. 423)أنه «يمقت البراهين»، في حين يقول دريدا في مقاله "Limited Inc abc" الذي نشر في مجلة *Glyph* (1977, suppl. 56) أنه «يمج النقاش، التمييزات الدقيقة، والعقلنة».

2. قبالة هذا القدر الهائل من الخلافات، أفضل سبيل هو البحث عن أوجه الشبه بين الفلسفة وعلم طبيعي أو اجتماعي وأوجه الاختلاف بينهما. مثال ذلك،

يندر إنكار، حتى لو أن هذا يقرب من أن يكون مبتذلا، أن كلا من نوعي البحث يتضمن حل إشكاليات فكرية. في الحالات الفردية قد يتضمنان حل إشكاليات عملية أيضا، لكن هذا لا يشكل جانبا ضروريا. من منحى، معرفة العالم أسبابا عملية غالبا ما تشكل معرفة لكيفية إنتاجها. غير أن المعرفة العملية لا تصاحب المعرفة النظرية إذا كانت العملية المسببة انفجار إحدى النجوم. من منحى آخر، إذا قبل المرء بوصفه فيلسوفا نمطا مناسبا من تحليل *الهوية الشخصية، فقد يحتاز بذلك على القدرة على أن يكيف نفسه مع موت من يحب الظاهر. ربما يكون الناس حقيقة خالدون، بحث يوفر التأمل في التحليل الفلسفي المتعلق تقنية عزاء. غير أن آخرين يقبلون التحليل نفسه قد لا يكون قابلين للتعزية. التحليل المشكّل على نحو جيد للاستلزام المنطقي قد يعمل على تعزيز مهمة إقناع شخص ما بإقرار سلامة برهان قوي ودقيق. بيد أن آخرين قد يظلون عاجزين عن فهمه. مرة أخرى، يتوقع دوما من نتائج البحث العلمي أن تكون بشكل عام متسقة مع بعضها البعض، وكذا شأن نتائج البحث الفلسفي. في الحالين، تعد كل حالة تناقض خللا أو مكمن قصور، علامة للحاجة إلى بذل المزيد من الجهود. ربما يكون الأهم من كل ذلك هو وجوب ملاحظة تضمن كل من العلم والفلسفة لأنماط برهنة استقرائية واستنباطية. هكذا نجد من جهة أن ديكارت، في كتابه *Discourse de la method* (Leiden, 1637, part v) يروم استنباط وجود الله من مبادئ أولى يقينية بعينها، وأن رايل، في كتابه *The Concept of Mind* (London, 1949, p.8) يزعم بأنه يستخدم أساسا *براهين الخلف. من جهة أخرى، فإن حركة التفكير الفلسفي غالبا ما تكون استقرائية عوضا عن أن تكون استنباطية. يحدث هذا عندما يتم دعم سلامة بعض المبادئ العامة عبر الركون إلى حدس لا إرادي في نوع محدد من الحالات. مثال ذلك، يقر برنارد وليامز، في مقاله "Moral Luck" (Proceedings of *the Arisotilian Society*, 1976) أن «إجراءه بوجه عام يتعين في الدعوة لتأمل كيفية التفكير والشعور في موقف أقل عادية، في ضوء الركون إلى كيف ينزع كثير من الناس شطر التفكير في مواقف أخرى أكثر عادية». أيضا فإن كواين، مثلا في *Word and Objects* (Cambridge, Mass., 1960, pp. 157-61)، يدافع عن عداوته للمقامات المنطقية، المواضيع القصدية، الشرطيات الافتراضية، باللجوء إلى الأحداس المنطقية التي تثيرها المنطوقات. في مقالة "Mind, Language and Reality" (*Philosophical Papers*, Cambridge, 1975, ii. 224)، يحدثنا بتنام عن قصة خيال علمي كي يثير حدسا عن استخدام كلمة «ماء» في كوكب شبيه بالأرض بغية دعم مبدأ مفاده أن معنى الحد العلمي ليس دالة لوضع المتكلم النفسي. غير أننا نجد أيضا جوانب اختلاف. في العلم، المعطيات التي تدعم النتائج الاستقرائية بيانات تنبثق، ولكن بطريقة لا إرادية، عن التجربة والملاحظة، وليس من الحدس أو الوعي الذهني. وعلى نحو مناظر، يتوقع أن يتوصل العلماء، بصرف النظر عن مجال علمهم، إلى إجماع، وتاريخ العلم الحديث حشد من أمثلة على مثل هذا الإجماع. فضلا عن ذلك، فإن هذا التوقع يتجسد في نماذج تصديق مؤسساتي مقبولة، أي نشر كتب تدريسة محترمة عالميا، في انتخاب أكاديمين رسميين، وما شابه ذلك. أيضا فإنه ما كان للعلم أن يحقق التقدم عبر العمل الجماعي، كما يحدث غالبا، ما لم يكن الإجماع هو المبدأ. ولكن، حين تتعارض نظريتان فلسفيتان، فإن هذا التعارض لا يعد ضرورة برهانا على أن إحداهما أو كلتيهما مخطئة. في هذا الخصوص ربما تكون الفلسفة أقرب للفن منها للعلم. صالة عرض الأعمال الفنية هي الأكثر خصبا لأنها تعرض لوحات تتبنى الأسلوب الواقعي قدر ما تعرض أخرى تتبنى الأسلوب الانطباعي. وعلى نحو مناظر، فإن ثقافتنا تفيد من التعارض بين الواقعية الفلسفية والمثالية الفلسفية، رغم أن النظريات الفلسفية تشكل بمساعدة اللغة والبرهان، لا بمساعدة القماش والألوان، وهي تبلّغ رؤية في القضايا الفكرية أو الاجتماعية لا البصرية. فضلا عن ذلك، غالبا ما يكون للفلسفة بعد معياري، وهذا ما يعوزه العلم. هكذا يقوم العلماء بوصف جانب من العالم، أو يقومون بتفسيره، أو إقرار ما يمكن القيام به حياله، في حين يقوم الفلاسفة غالبا بطرح مثل في الطريقة التي يتوجب أن يتم البحث الفكري عبرها، أو بتحديد متطلبات العقلانية، أو بتحديد الغايات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي يتوجب أن تحت التشريع. تقريبا، في حين يستطيع العلم غالبا توفير دراية بالسبل، من واجب الفلاسفة مناقشة تخيّر الغايات النهائية.

3. رغم أهمية الفروق الراهنة بين الفلسفة والعلم، لكل تأثير فعال على الآخر. مثال ذلك، جاهزية الفيلسوف للارتياب في أي افتراض معتاد، أو لفحص أي تخمين مثير، تساعد أحيانا في فتح آفاق جديدة في البحث العلمي أو في إثارة ثورات أساسية في النظرية العلمية. النظريات الإمبيريقية في المعنى، مثال نظرية هيوم، حين طرحت عبر أعمال ماخ، أسهمت في

استحداث مناخ فكري مكّن أينشتين من اعتبار مفهوم التزامن المطلق خلوا من المعنى. تعد التحليلات الدال صدقية للاستلزام، مثال تحليل الرواقيين، أسلافا، عبر منطق بول الرياضي، لأنساق البوابات المنطقية الضرورية للحواسيب الرقمية. غير أن هناك أيضا إمكان أن يقوم الاهتمام بإشكاليات ميثودولوجية أو ابستمولوجية أحيانا بتغيير مسار العلماء، خصوصا الصغار وقليلي الخبرة، بحيث يكفّون عن الانشغال بقضايا علمية جوهرية. وبالعكس، تنزع التطورات الأساسية الجديدة في العلم إلى طرح إشكاليات جديدة على الفلاسفة. لقد أثار انتصار نظرية الكم في الفيزياء أحاجي للباحثين في بنية التفسير العلمي، حيث بدا أن الافتراضات الحتمية المألوفة لم تعد قابلة لأن يدافع عنها. أيضا، أثارت التقنية الطبية الجديدة الكثير من الإشكاليات الجديدة في علم الأخلاق الطبي تتعلق باستخدام آليات دعم الحياة، زرع الأعضاء، التجريب على المرضى، اختيار نوع الوليد، الخ. وفضلا عن الارتباطات المتبادلة بين تطورات علمية بعينها وأخرى فلسفية، تم الربط بين فكرة التطور العلمي العامة ـ أحيانا على نحو إيجابي وأحيانا سلبي ـ بمواقف فلسفية. يبحث النفعيون من أمثال جون ستيوارت مل في العلم عن تقنية للسعادة ولذا فإنهم يتوقون خصوصا إلى أن يتسنى للعلوم الاجتماعية أن تحاكي قدر الإمكان أسلوب العلوم الطبيعية ونهجها بحيث تنجز مستوى مقاربا من النجاح في التنبؤ والتفسير. ورغم أن *علم أخلاق الواجب لا يشترط عادة مساعدة العلم لتحقيق ما يعزو إليه قيمة، فإنه لا يرفض هذه المساعدة. من جهة أخرى، تبنى بعض الفلاسفة موقفا سلبيا تجاه العلم، أو تجاه جزء منه، وفق رؤيته السائدة. أحيانا يؤسس هذا الموقف على علم أعلى مرتبة يعد مهما، مثل الميتافيزيقا المجادل عنها فلسفيا أو بديل*للبيولوجيا الداروينية يقول بنظرية الخلق. أحيانا يؤسس ذلك الزعم على كون العلم نفسه مسؤولا عن التلوث البيئي الناتج عن مستخدميه. ليس ثمة مترتبة واحدة من مترتبات الابستمولوجيا البديلة أجمع عليها منكرو العلم التجريبي الحديث أو المستخفون به. يتوجب أن تقتفى مصادر التلوث البيئي عند أنشطة من يسيء استخدام المعرفة العلمية، لا في أنشطة مكتشفيها.

4. حتى لو تكن الفلسفة نوعا من العلم، ولا منافسا له، وحتى لو كانت مختلفة على نحو حاسم عن العلم نسبة إلى طبيعيته، قد يكون من المناسب أن نعتبرها، كالعلم، نوعا من المعرفة ـ المعرفة الذاتية بالعقل. وفق ذلك، سوف نميز بين ثلاثة أنواع على الأقل من المعرفة. يعطينا العلم معرفة منظومية، مضمونة مؤسسيا، ويمكن استغلالها تقنيا، بتواترات واحتمالات في بيئتنا الطبيعية والاجتماعية. تخبرنا المعارف اليومية عن الجوانب المباشرة البينة من الحقائق التي تواجهنا. أما الفلسفة فتوفر لنا المبادئ والافتراضات الأساسية التي نفكر عقليا وفقها. إنها ذلك النوع من المعرفة المتوفرة حال اكتشاف مفارقة، ؛ حال طرح أو تفنيد شكل من أشكال *الارتيابية؛ حين يتم تقصي الارتباط المتبادل بين الجسم والعقل؛ حين توضح طبيعة الإثبات الرياضي؛ توضع أسس القيم الأخلاقية أو الاستاطيقية؛ حين يتقصي إمكان أن يكون العالم موضعا لتحكم إله كلي العلم والقدرة والخيرية، وما شابه ذلك.

في ضوء علاقة الفلسفة بالعلم، يمكن أن يجادل عن عدد من الاعتراضات. مفاد أولها أن المعتقد يتعلق بشؤون الواقع، كما في العلم والوعي اليومي، في حين أن الفلسفة تعنى غالبا بالقواعد، المبادئ السلوكية، القيم، أو الأفكار. غير أن المقدمة باطلة. المعتقدات ليست دوما متعلقة بشؤون الواقع. بمقدور المرء أن يزعم أنه يعتقد أن برهان *مودس بوننز سليم ضرورة أو أنه يتوجب علينا تعليم أبنائنا القراءة والكتابة قبل تجاوزهم السابعة.

ثمة اعتراض ممكن آخر يقر أنه إذا كانت الفلسفة، تختلف عن العلم في كونها لا تتغرض الإجماع، فإنها ليست نوعا من المعرفة. غير أن ثمة خلطا هنا. صحيح أنه من التناقض أن نقول عن شخص ما إنه يعرف س وأن آخر يعرف ليس س، لكنه من المقبول أن نقول عن شخص ما (سواء في العلم أو الخبرة اليومية أو الفلسفة) أنه يعتقد أنه يعرف س وعن آخر أنه يعتقد أنه يعرف ليس س ـ تماما كما أنه قد يعتقد رسام أو ناقد فني أنه يعرف أفضلية الواقعية وآخر أنه يعرف أفضلية الانطباعية. بكلمات أخرى، أن تروم المعرفة الفلسفية أن تروم الإجماع، بمعنى أن الفلاسفة يستخدمون البراهين لإقناع بعضهم البعض بصحة رؤاهم. غير أن الفيلسوف الحكيم لا يتوقع أن يتم الإجماع إطلاقا، باستثناء الإجماع المحلي والقصير الأجل. لذا فإنه لا يتوقع أن يتسنى لبراهينه على المسائل الفلسفية أن تكون مقنعة بدرجة إقناع العالم المقتدر بخصوص مسألة علمية.

ثالثا، قد يقال إنه ليس بمقدور الفلسفة أن تكون نوعا من المعرفة يتوجب تصنيفه على نحو تنسيقي مع المعرفة العلمية، لأن علم الأعصاب المتقدم إلى حد

كاف، مناظرة البرمجيات بالعتاد، قد توفر لنا معرفة مجمع عليها بالمبادئ والافتراضات الأساسية التي نستدل عقليا وفقها. بكلمات أخرى، سوف يقال إن المعرفة المفصّلة إلى حد كاف بمعمار الدماغ البشري المحكوم وراثيا سوف تميط اللثام عن بنية قدرتنا التفكيرية، ما يجعل الفلسفة مجرد تنويعة من تنويعات المعرفة العلمية.

لكن هذا يفترض وجود نسق محدد كلية ومبرمج وراثيا من المبادئ والافتراضات، لا يتيح مجالا لتنوع أساسي وفق الموروث الثقافي أو التخير الشخصي. لقد كان *للتطور أن يهب النوع البشري هبة بقائية أكثر قيمة لو كان النسق المبرمج وراثيا لا يشكل سوى إطار مرن يمكن ضمنه توفر تنويعات من أنماط الاستدلال العقلي البديلة، بحيث يتم تخيّر أو تشكيل نمط بعينه وفق الحاجات المدركة في الموقف. هكذا قد يغرينا افتراض مثلا أن تكون للبشر قدرة فطرية على تعلم العدّ الحسابي وفق المعيار العشري. غير أن اليونان والرومان الأقدمين، والأوربيين الوسيطيين الأوائل، لم يحتازوا على هذه القدرة، لأن حسابهم أعوزه الصفر.

كيف يتوجب ملء واستخدام المساحات الواسعة من الفضاء المفهومي، الذي ترك جانبه العصبي دون تحديد من قبل البرامج الوراثية؟ كثير من هذه المهمة العظيمة إنما ينجز عبر الجهد غير التأملي الذي يبذله العلماء أو البشر الأذكياء بالتعويل على إنجازات موروثة قام بها الأسلاف. غير أن المجال مفتوح لإسهام الفلاسفة، عبر التقصي النقدي والتأملي للبدائل. أيضا فإنه ليس بمقدور علم الأعصاب أن يضطلع بالمهمة، لأنه حتى لو تسنى للقائمين على ذلك العلم اكتشاف أنماط الاستدلال العقلي المفضّلة من قبل الفلاسفة، سوف تبقى لهم إنجاز مهمة نقد تلك الأنماط وتقويمها، أي أنهم سوف يحتاجون في جوانب مهمة إلى التصرف كفلاسفة.

ل.جي.سي.

*العلم، تاريخ فلسفة؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato* (London, 1914).

E.A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (London, 1932).

L.J. Cohen, *The Dialogue of Reason* (Oxford, 1986).

R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford, 1940).

T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).

M. Schlick, *The Problems of Philosophy in their Interconnection* (Dordrecj, 1987).

* **الفلسفة وعلم النفس:** انظر علم النفس والفلسفة.

* **الفلسفة واللاهوت:** انظر اللاهوت و الفلسفة.

* **الفلسفة واللغة العادية:** انظر اللغة العادية و الفلسفة.

* **الفيلسوف ـ الملك.** أحد حكام الدولة المثالية في جمهورية أفلاطون (أفلاطون نفسه لا يستخدم هذا التعبير، لكنه يشير إلى الحكام بكلمة «الحراس» (*phulakes*). يقر المبدأ الأساسي في تنظيمه للدولة المثالية وجوب أن تكون الحكومة في أيدي القادرين على نحو متفرد، بفضل درايتهم بالخير، على تنظيم الدولة في صالح مواطنيها. الكتب الرئيسة في الجمهورية مكرسة لطرح تصور في النظام التربوي (وهو رياضي إلى حد كبير، لكنه متوج بالميتافيزيقا) الذي يفضي بالمعرفة إلى الخير.

سي.سي.و.ت.

C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings* (Princeton, NJ., 1988).

* **الفلاسفة، محاكمات:** انظر محاكمات الفلاسفة.

* **الفلاسفة والله:** انظر الله والفلاسفة.

* **الفلسفي، البحث؛ المقدمات والمبادئ الأولى.** ثمة جانب في الفلسفة سائد إلى حد أنه يستخدم أحيانا في تعريفها: نقد الافتراضات. بتقصيه لمختلف سبل الخلاص إلى المعرفة أو مقاربتها، يعتبر أفلاطون السبيل «الديالكتيكي» أفضل السبل. يبدو أن *الفلسفة تكمن أساسا في هذا، وطبيعتها إنما تفسر عبر مقابلتها بالرياضيات، حيث يسلّم بافتراضات لا يجادل بخصوصها ولا تخضع للفحص. غير أن التفكير العقلي في غياب الافتراضات مفهوم متناقض. *الاستدلال العقلي نقلة من معتقد قبول أو مفترض إلى معتقد آخر. حتى لو كانت المقدمات مجرد قضايا مفترضة جدلا كما يقال وليست مقبولة، ثمة قواعد استدلالية متطلبة (وغالبا ما نفترض أيضا بعض المقدمات المتضمنة) لدعم النتيجة المشتقة.

ثمة قدر من الفلسفة عرض في صورة استنباطية صرفة، تركن إلى مقدمات أكسوماتية، على غرار نموذج هندسة إقليدس الرائع. يضيف أسبينوزا إلى عنوان كتابه العظيم *Ethics* عنوانا فرعيا هو *Demonstrated in a Geometical Manner* (مثبتة بطريقة هندسية). كانت مبادؤه متعددة، فثمة سبعة منها في الكتاب الأول، خمسة في الثاني، وعدد مقارب في الثالث، تدعم في كل حالة بتعريفات. لم يعتقد أسبينوزا أن كل فلسفة تشكل على هذا النحو صحيحة، حتى لو كانت كل استدلالاتها سليمة. لقد أنتج نسخة من نسق ديكارت

على هذا النحو المحكم لكنه أقر أنه مخطئ في جوانب عديدة. يتوجب أن تكون المبادئ صادقة، وهذا يعني، بحسبان أنها لم تكن مشتقة، أنه يتوجب أن تكون بيّنة بذاتها.

الجدل على هكذا نحو سمة مشتركة بين الفلاسفة العقلانيين، ديكارت وأسبينوزا مثلا، ومكتاجرت في عصرنا. هكذا يطرح ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود» بوصفها مقدمة نهائية، لكنه يدافع عنها، مفترضا أن «أنا أفكر» تستلزم «أنا موجود» ومقرا أن إنكار «أنا أفكر» يوقعنا في تناقض ذاتي. بعد ذلك يخلص إلى أنه بحسبان أن مقدماته تختص بخاصية المصادقة الذاتية، كونها «واضحة ومتميزة»، فإن كل معتقد آخر يختص بتلك الخاصية نعرف يقينا أنه صادق، وهذا مبدأ وظّف في إضفاء الشرعية على عدد من القضايا الجوهرية. يزعم مكتاجرت أنه اشتق كل فلسفته من مبدأ يقر وجود شيء ما ومبدأ غامض يختص «بتحديد التطابق».

عادة ما يجادل الفلاسفة العقلانيون في المراحل الأولى من أعمالهم باستخدام إثباتات غير مباشرة أو برهان الخلف، حيث تثبت القضية عبر اشتقاق تناقض من نقيضها. لكن هذا يتطلب افتراض أن الاستدلال المتضمن سليم بسبب قوانين منطقية صحيحة وأن التناقض باطل ضرورة. ليس من الضروري أن يكون المبدأ الخاص بالتناقض والقوانين المنطقية المتعلقة أشياء من المرجح أن يشك كل منا في صحتها.

غير أنه يندر وجود مثل هؤلاء الميتافيزيقيين الاستنباطيين الخلّص. ليس محتما على العقلاني أن يكون عقلانيا باستمرار. من منحى أخر، التقليل إلى الحد الأدنى من الافتراضات سلوك نجده عند بعض الامبيريقيين، خصوصا من تلقى منهم تدريبا رياضيا أو كانت لهم توجهات رياضية. هكذا يعرض رسل الخطوط العريضة لإنجاز «الحد الأدنى من المفردات» لوصف العالم عبر رد تعريفي، وقد حقق هذا المشروع في كتاب كارناب *Logical Structure of the World*، حيث حددت العناصر الأساسية في نسق الوصف عبر ألفاظ الخبرة الحسية وعلاقة التشابه المتذكر. غير أن معظم الامبيريقيين ينتهجون سبيلا أقل إجهادا.

يبدو أن المبدأ الأول إطلاقا عند *العقلانية هو التالي: كل ما يكون إنكاره تناقضا صادق ضرورة. الأمبيريقيون لا ينكرون هذا، لكنهم يرون أنه في حين يحدد شكل تمثيلنا للعالم، فإنه لا يخبرنا بشيء عما يكونه العالم في واقعه. غير أنهم يتبنون بدورهم ويعطون أولية لمبادئ عظيمة أساسية.

يرى لوك وهيوم ومل أن كل أو معظم بنود المعرفة الأساسية (أو المعتقد المبرر) تحصل على شرعيتها من الخبرة الحسية (أو الاستبطان). يبدو أن هذا صحيح بوجه عام، ولكن هل هو بيّن بذاته؟ يتوجب التعامل مع أحكام الخبرة الأخلاقية والجمالية والدينية المزعومة، وكذا الحال مع تلك التعميمات المهمة، لكنها غير أمبيريقية في ظاهرها، من قبيل كل نوعية تكمن في مادة، كل حدث جزء من تاريخ الشيء، ولكل حادث سبب.

الراهن أن الإمبيريقيين الكلاسيكيين ملتزمون بمقتضى مفهومهم لطبيعة الفلسفة بوصفها دراسة إمبيريقية للجوانب المعرفية الخاصة بالطبيعة البشرية برؤية تقر أن المبدأ الإمبيريقي نفسه إمبيريقي. تبدو الإشكالية على السطح فيما يتعلق بمبدأ التحقق. لقد تساءل النقاد عن نوع حقيقة هذا المبدأ نفسه. هل هي حقيقة إمبيريقية، تحليلية، فهذا هو البديل الوحيد الذي يعترف به أنصاره، تصدق بفضل المعاني التي تعبر عنها ألفاظه؟ كلا الخيارين مرّ. إقرار أنه إمبيريقي يتركه ضعيفا وقابلا للتفنيد. إقرار أنه تحليلي يبدو معارضا لحقائق استخدامنا لكلمة «معنى». إن بوبر يعترف صراحة بأن معياره الشبيه تقريبا الخاص بالإبطالية، بوصفه وسيلة لا لتمييز ما يحتاز على معنى عن الهراء، بل لتمييز العلم عن الميتافيزيقا، إنما ينصح به بسبب المميزات الفكرية التي يحظى بها.

تدعم النتيجة غير الوثوقية والمقنعة بملاحظة سائدة مفادها أن نظرية المعرفة فرع معياري، «علم أخلاق الاعتقاد»، يطرح قواعد للقبول المشروع للمعتقدات. من شأن هذا أن يجعله هراء وفق المعنى الحرفي لمبدأ التحقق، لكننا قد نقول إن هذا من سوء حظ مبدأ التحقق. كثير من فلاسفة اليوم، متأسين ب كواين، يعودون إلى موقف الإمبيريقية الكلاسيكية بأن يعتبروا نظرية المعرفة الجزء المعرفي من علم النفس الإمبيريقي.

كثير من المبادئ التي لم تتعرض للفحص متضمنة في الأعمال الفلسفية على نحو أعمق من تلك التي سلف ذكرها. مفاد أحدها، وهو مبدأ مرّ بتاريخ بطويل مهم، أن الأعظم غير قابل لأن ينشأ أو ينتج عما هو أقل منه. هذا مبدأ يقره ديكارت ويعتبره أوضح من أن يحتاج إلى دفاع، وقد ركن إليه لوك لإثبات وجود الله. وظف أيضا في القرن التاسع عشر في نبذ نظرية دارون في التطور، لكن رؤية دارون استطاعت الانتصار عليه. ثمة مبدأ آخر طرح بوصفه دليلا قويا على ثنائية

العقل ـ الجسم ينكر مماهاة الحدث الذهني مع أي حدث دماغي مناظر على اعتبار أنه بالإمكان أن نتصور أو بالإمكان منطقيا أن يحدث أحدهما في غياب الآخر. إن جي.جيزسي. سمارت يشير إلى أن ثمة شيئا من قبيل الهوية العارضة، تماما كما أنه توجد سطعة برق وتفريغ شحنة كهربائية، أو، فيما يمكن أن نضيف، كرة بليارد ترى وأخرى تلمس.

يمكن طرح نظرية فلسفية بطريقة منظومية لا تناظر إطلاقا الطريقة التي تم عبرها الوصول إلى الأفكار التي تتضمنها. المقدمات والمبادئ الأولى إذن جزء من الخطابة العرضية للفلسفة أكثر منها جزءا من مادتها الحقيقية. غير أن العرض المنظومي يسهم بشكل فعال في جعل الفلسفة في متناول النقد العقلاني الذي تعول عليه.

أي.كيو.

*الإمبيريقية؛ التحقق، مبدأ.

W.W. Bartley, *Retreat to Commitment* (London, 1964).
E.J. Craige, *The Mind of God and the Works of Man* (Oxford, 1987).
J.A. Passmore, *Philosophical Reasoning* (London, 1961).
K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1945), ch. 24.

*** الفلسفي، المنطق.** بالرغم من هذه التسمية، ليس المنطق الفلسفي نوعا من المنطق يتعين في منطق الفلسفة ـ الذي هو فحص أنساق المنطق وتطبيقاتها. رغم أنه يصعب تحديد موضوع المنطق الفلسفي بدقة، يمكن وصفه على نحو تقريبي بأنه تبيان فلسفي لمفاهيم لا غنى عنها للتحديد المناسب للفكر العقلاني ومحتوياته ـ مفاهيم من قبيل الإشارة، الحمل، الصدق، النفي، الضرورة، التعريف، والاستلزام. ثمة حاجة لمثل هذه المفاهيم لطرح تصورات ملائمة للأفكار ـ خصوصا كما يعبر عنها باللغة ـ والعلاقات القائمة بين الأفكار وبينها وبين أشياء وأوضاع العالم. غير أنه يتعين توكيد أن المنطق الفلسفي ليس معنيا بالفكرة بوصفها عملية سيكولوجية، بل بقدر ما تحتاز الأفكار على محتويات قابلة للتقويم بوصفها صادقة أو باطلة. الخلط بين هذه الاعتبارات ارتكاب لخطأ *النفسانية الذي حذرنا منه فريجه كثيرا.

ليس ثمة تقسيم لموضوعات المنطق الفلسفي مجمع عليه، لكنه يمكن تقسيمها بطريقة مناسبة إلى نظريات الإشارة، نظريات الصدق، تحليل القضايا المركبة، نظريات المقاميات (الضرورة والإمكان والمفاهيم المتعلقة)، ونظريات البرهان أو الاستدلال العقلاني. لا مناص من أن تتداخل هذه الموضوعات، لكننا نستطيع على وجه التقريب إقرار أن الموضوعات الأخيرة في القائمة تفترض المواضيع الأول بدرجة أكبر من افتراض الأولى لها. ترتيب المواضيع في القائمة إنما يعكس التطور من دراسة أجزاء *القضايا، عبر دراسة القضايا المركبة كلها، إلى دراسة العلاقات بين القضايا. (نستخدم لفظة «قضية» هنا للإشارة إلى المحتوى القابل لأن يقوم بوصفه صادقا أو باطلا ـ وهو شيء يمكن التعبير عنه بجملة تامة.)

تعنى نظرية *الإشارة بالعلاقات بين أجزاء الفكرة أو المقالة الفرع ـ قضوية أو فرع ـ جملية ومواضيعها فوق الذهنية أو فوق اللغوية ـ مثال *الأسماء والمسميات، والعلاقة بين المحاميل والأشياء التي تسري عليها. وفق بعض النظريات، يشير الاسم إلى شيء بعينه بفضل ارتباط الاسم بوصف ما يسري على نحو متفرد على ذلك الشيء. ثمة نظريات أخرى تقر أن الرابط بين الاسم والمسمى سببي في طبيعته (كلا النوعين من النظريات معني بمسائل تتعلق *بالهوية والتفريد). أما بالنسبة للمحاميل ـ حيث يمكن اعتبار المحمول ما يتبقى عقب حذف اسم أو أكثر من الجملة ـ فيعتقد بشكل متنوع أنها تحمل إشارة إلى *كليات، *مفاهيم، أو *فئات. هكذا يرى بعض علماء المنطق الفلسفي أن «... أحمر»، المشكّلة من حذف اسم من جملة من قبيل «المريخ أحمر»، تقوم مقام خاصية الحمرة، في حين يرى آخرون أنها تعبر عن مفهومنا للحمرة، بينما تقر طائفة ثالثة أنها تدل على فئة الأشياء الحمراء. غير أن نظريات الإشارة الأحدية ليست واعدة. حتى لو كانت بعض الأسماء تشير بطريقة الوصف، ثمة أسماء أخرى وتعبيرات اسمية شبيهة لا تقوم بذلك ـ مثل أسماء الإشارة والضمائر الشخصية. وحتى لو كانت بعض المحاميل تقوم مقام كليات، ثمة محاميل أخرى ـ مثال المحاميل السلبية والفصلية ـ يندر وجود من يقر بقيامها بذلك.

*الصدق والبطلان ـ إذا كانت خصائص أصلا ـ خصائص تسري على جمل أو قضايا بأسرها، ولا تسري على أجزائها القضوية أو الجملية. نظريات الصدق متعددة ومتنوعة، تتراوح بين نظرية *التطابق القوية والبدهية ـ التي تقر أن صدق الجملة أو القضية إنما يكمن في تطابقها مع *حقيقة فوق لغوية أو فوق ذهنية ـ ونظرية *التزيد في الطرف الآخر، التي تقر أن كل الحديث عن الصدق والبطلان قابل للحذف من حيث

المبدأ على أقل تقدير دون أي فقد في القدرات التعبيرية. هاتان النظريتان مثالان على التوالي للتصورات الجوهرية و*التقليصية في الصدق. من ضمن النظريات الجوهرية الأخرى نذكر نظرية *الترابط، النظرية *البراجماتية، والنظرية *الدلالية، في حين تشتمل النظريات التقليصية على النظرية النثرية والنظرية الأدائية (التي تعتبر الحمل الصدقي «... صادق» وسيلة للتعبير عن اتفاق المتكلمين.) وكما هو الحال نسبة إلى نظرية الإشارة، فإن المقاربة الأحدية للصدق، رغم بساطتها الفاتنة، قد لا تفي كل تطبيقات المفهوم حقها. هكذا يتضح أن نظرية التطابق، رغم معقوليتها فيما يتعلق بالحقائق البعدية أو الإمبيريقية، عاجزة عن التعامل مع *الحقائق التحليلية، حيث لا توجد «حقيقة» واضحة جدا يمكن أن «تطابقها» قضية صادقة من قبيل «كل شيء إما أن يكون أحمر أو غير أحمر». أيضا فإن النظرية الأدائية، رغم أنها مغرية بوصفها تصورا لاستخدام جمل من قبيل «هذا صادق» حين تقال استجابة لإقرار آخر، تواجه صعوبة في تفسير استخدام محمول الصدق في مقدم القضية الشرطية، حيث ليس هناك إقرار يقر أو يضمّن.

بصرف النظر عن نظرية أو نظريات الصدق التي يفضلها عالم المنطق الفلسفي، فإنه يحتاج في مرحلة ما إلى مواجهة مسائل تتعلق بقيمة الصدق، مثال لماذا نتغرض الصدق عوضا عن الباطل؟، و*المفارقات التي يمكن أن يثيرها مفهوم الصدق (مثال *مفارقة الكاذب). محتم خلال هذه الأبحاث أن تخضع للتدقيق بعض المبادئ الأساسية التي يعتقد أنها تحكم مفهوم الصدق، من قبيل مبدأ *مثنوية القيمة (الذي يقر أن الجملة التقريرية إما أن تصدق أو تبطل). يفترض على نحو سائد أن إنكار هذا المبدأ في أي خطاب إنما يدل على مفهوم *ضد واقعي لموضوع هذا الخطاب.

يمكن *للقضية أو *الجملة أن تكون بسيطة (ذرية) أو مركبة. تربط الجملة البسيطة عادة بين اسم مفرد ومحمول أحادي، مثال «كوكب المريخ أحمر» (الجملة العلائقية تتضمن أكثر من اسم، كما في «كوكب المريخ أصغر من كوكب الزهرة»، لكن مثل هذه الجملة تظل بسيطة). تتعين إحدى سبل تشكيل الجمل المركبة في تعديل أو الربط بين جمل بسيطة، كأن نقوم بنفي «كوكب المريخ أحمر»، بحيث نحصل على «كوكب المريخ ليس أحمر»، أو بوصلها مع «كوكب الزهرة أبيض»، بحيث نحصل على «كوكب المريخ أحمر وكوكب الزهرة أبيض». يعنى علماء المنطق الفلسفي كثيرا بدراسة العوامل و*الروابط الجملية، مثال «ليس»، «و»، «أو»، و«إذا». في حالات كثيرة يمكن اعتبار هذه الروابط *دال صدقية، ما يعني أن قيم صدق الجمل المركبة باستخدامها محددة كلية بقيم صدق الجمل المكونة لها (كما في «كوكب المريخ ليس أحمر» فقط إذا كان «كوكب المريخ أحمر» ليست صادقة). غير أن زعم الدال الصدقية، خصوصا في حالة الرابط الشرطي «إذا»، أقل إقناعا. هكذا أصبح تحليل *الجمل الشرطية موضوعا أساسيا في المنطق الفلسفي، حيث تقر بعض النظريات أنها تتضمن مفاهيم مقامية، في حين تفضل نظريات أخرى تحليلات احتمالية.

ثمة سبل أخرى لتشكيل جمل مركبة مغايرة لعملية ربط جمل أبسط، أهمها تلك التي تتم عبر استخدام *المكممات) ـ وهي تعبيرات من قبيل «شيء ما»، «لا أحد»، «كل كوكب»، و«معظم الطلاب». يشكل تحليل مثل هذه التعبيرات وتأويلها مجالا مهما آخر من مجالات المنطق الفلسفي. كمثال على مسألة مهمة تثار في هذا السياق، نذكر مسألة الكيفية التي يتوجب وفقها فهم *القضايا الجزئية ـ مثال «كوكب المريخ موجود» و«ثمة كواكب». وفق إحدى المقاربات، يمكن تحليل الأخيرة على اعتبار أنها تعني «شيء ما هو كوكب»، والأولى على اعتبار أنها تعني «شيء ما يتماهى مع كوكب المريخ» (وكلاهما يشتمل على مكمم). ولكن ليس ثمة إجماع على هذا الرأي. هناك مسألة أخرى ترتبط بدور المكمم وتتعلق بكيفية تأويل *الأوصاف المحددة ـ وهي تعبيرات تتخذ الشكل «الكذا والكذا». هل يتوجب اعتبارها تعبيرات إشارية (أو شبه أسماء) أو تكميمية في فحواها، كما يرى رسل.

الموضوع الرابع في قائمتنا هو نظريات *المقامية، أي التصورات الخاصة بمفاهيم من قبيل *الضرورة والإمكان، العارضية، صحبة مفاهيم متعلقة من قبيل مفهوم التحليلية. ثمة تمييز سائد بين ضرورة *de re وضرورة *de dicto، حيث تتعلق الأولى بالأشياء وخصائصها والثانية بالقضايا أو الجمل. هكذا يغلب أن يقال إن الحقيقة التي يفترض أنها *تحليلية (مثال «كل العزاب غير متزوجين») تشكل ضرورة *de dicto*، بمعنى أن ما تقره مستحيل بمقتضى معناها. لاحظ أن هذا لا يستلزم أن كل من تصادف أن يكون أعزب عاجز عن الزواج، رغم أنه إذا تزوج لن يعود وصفه «بالعازب» صحيحا. لذا فإنه لا توجد ضرورة *de re* نسبة إلى أي رجل في أن يكون أعزب. في المقابل

يمكن أن نجادل بوجود ضرورة *de re* نسبة لكل رجل في أن يحتاز على جسد من لحم وعظم، لأن خاصية الاحتياز على مثل هذا الجسد أمر جوهري يلزم عن كونه بشرا.

بخصوص مسألة تحليل القضايا المقامية، هناك اختلاف في الآراء. ثمة من يعتبر المفاهيم المقامية أساسية لا تقبل الرد، وثمة من يرى أنها قابلة لأن تفسر عبر حدود أخرى ـ مثال *العوالم الممكنة، باعتبارها «شواكل كان يمكن للعالم أن يكون عليها». (رغم أن هذا يظهر دائريا، فكلمة «ممكنة» والتعبير «كان يمكن» تعبيران مقاميان، إلا أنه يمكن الجدل بإمكان الخلاص من هذه الدارية البادية.) مثال ذلك أن الزعم بأن كل إنسان يحتاز ضرورة على جسد من لحم وعظم قد يفسر على اعتبار أنه يتكافأ مع القول عن كل إنسان إنه يحتاز على جسد من لحم وعظم في كل عالم ممكن يوجد فيه. غير أنه يتوجب علينا دوما الحذر من اللبس حين نتحدث عن الضرورة، فهي تطرح في شكول متنوعة كثيرة ـ *الضرورة المنطقية، الضرورة الميتافيزيقية، الضرورة المعرفية، و*الضروة الناموسية، على سبيل المثال.

تثير التعبيرات المقامية إشكاليات خاصة بقدر ما يبدو غالبا أنها تستحدث سياقات ليست ماصدقية أو «معتمة» (*الماصدقية)، أي سياقات يتعذر فيها أحيانا الاستعاضة عن حد بآخر يحتاز على المشار إليه نفسه دون التأثير في قيم صدق الجملة المقامية ككل التي يرد فيها الحد. مثال ذلك، يبدو أن الاستعاضة عن «عدد الكواكب» بكلمة «تسعة» في الجملة «ضرورة، تسعة أكبر من سبعة» تغير قيمة صدقها بحيث تجعلها باطلة، رغم أن هذين التعبيرين يشيران إلى الشيء نفسه. (لا يحدث هذا التغيير حال إسقاط التعبير المقامي «ضرورة» من الجملة.) كيفية التعامل مع مثل هذه الظاهرة ـ التي تثار أيضا فيما يتعلق بما يسمى *المواقف القضوية، مثال الاعتقاد ـ تشكل مجالا آخر من مجالات المنطق الفلسفي يحظى بدراسة واسعة.

وأخيرا نأتي إلى اسئلة تتعلق بالعلاقات بين القضايا أو الجمل، مثال علاقة *الاستلزام المنطقي، الافتراض، و*التدليل (أو الدعم الاحتمالي). تشكل مثل هذه العلاقات موضوع النظرية العامة في *البرهان العقلاني أو *الاستدلال، سواء أكان *استنباطيا أو *استقرائيا. تعتبر بعض النظريات الاستلزام المنطقي قابلا لأن يحل عبر مفهوم الضرورة المنطقية المقامي ـ حيث نقر أن القضية س تستلزم منطقيا القضية ص فقط إذا كان وصل س مع نفي ص مستحيل منطقيا. غير أن هذه الرؤية تفضي إلى نتيجة غريبة مفادها أن التناقض يستلزم منطقيا كل قضية، ولذا فإنها ترفض من قبل فيلسوف يقول بوجوب قيام «رابط تعلقي» بين القضية وأية قضية يزعم أنها مستلزمة من قبلها (*منطق التعلق). يصعب تمييز مفهوم الافتراض، رغم أن الفلاسفة غالبا ما يركنون إليه، عن مفهوم الاستلزام المنطقي، ولكن ثمة رؤية تقر أن س تفترض ص فقط إذا أخفقت س في أن تكون صادقة أو باطلة ما لم تكن ص صادقة. مثال ذلك قد يقال إن «ملك فرنسا الحالي أصلع» تفترض بهذا المعنى أن لفرنسا حاليا ملكا ذكرا. (يتضح أن هذه المقاربة تشترط وضع قيود على مبدأ مثنوية القيمة). أما بالنسبة لمفهوم التدليل، بوصفه علاقة بين قضايا تجوّز شكلا من أشكال الاستدلال غير الإثباتي (مثل الاستدلال على صدق *تعميم امبيريقي من صدق إقرارات ملاحظية تتفق معه)، فيفترض على نحو سائد أنه قابل للتفسير عبر نظرية *الاحتمال ـ رغم أن كيفية تحليل مفهوم الاحتمال على وجه الضبط تظل موضع جدل مستمر.

لا تكتمل نظرية البرهان أو الاستدلال ما لم يكن هناك تصور لمختلف *الأغاليط و*المفارقات التي تعرقل محاولتنا الاستدلال من مقدمات على نتائج. يتوجب على البرهان «الجيد» أن يحافظ أقله على الصدق، بحيث لا ينقلنا من مقدمات صادقة إلى نتيجة باطلة. الأغلوطة برهان أو شكل من أشكال البرهان يخفق في هذا الخصوص، مثال البرهان الذي ينتقل من «إذا كان جون فقيرا، فهو نزيه»، و«جون نزيه» إلى «جون فقير، (*أغلوطة إثبات التالي»)، وذلك على اعتبار إمكان صدق المقدمتين وبطلان النتيجة. (إذا تحرينا الدقة، فإن هذا يحدد فحسب أغاليط الاستدلال الاستنباطي). أما المفارقة فتنشأ حين يبدو أن مقدمات يظهر صدقها تفضي عبر ما يبدو برهانا سليما إلى نتيجة يتضح بطلانها، وهذا موقف يتطلب إما إنكار بعض المقدمات أو العثور على خلل في الاستدلال المستخدم. مثال ذلك مفارقة *الكثيب (مفارقة قياس مركب مفصول النتائج): حبة رمل واحدة لا تشكل كثيبا، وإضافته إلى أي عدد من الحبات لا يشكل كثيبا لا يجعل منه كثيبا. يبدو أن هذا يستلزم أنه لا عدد من حبات الرمل مهما كبر يشكل كثيبا. هذا نموذج لعدد كبير من المفارقات المرتبطة *بإبهام كثير من مفاهيمنا وتعبيراتنا، وهذا موضوع حظي باهتمام علماء المنطق الفلسفي في الآونة الأخيرة. مرة أخرى، هذا مجال يتعرض فيه مبدأ مثنوية

القيمة للنقد.

رغم أنه يتوجب ألا نخلط بين علم المنطق الفلسفي وفلسفة المنطق، فإن الأخيرة ملزمة بأن تستجيب لاعتبارات حملها الأول محمل الجد. في سياق تقويم ملاءمة وإمكان تطبيق أي نسق في المنطق الصوري، يتوجب أن نسأل عما إذا كانت *المبادئ و*القواعد المستخدمة قادرة حال تأويلها كما ينبغي على الإفصاح عن بنية الفكرة العقلانية المتعلقة بمجال مختار بعينه ـ وهذا يستلزم أنه ليس بمقدور المناطقة تحديد ما يشكل *العقلانية، فهذا أمر يتوجب أن ينعكس في مبادئ الاستدلال التي يتبناها القائمون بتشكيل الأنساق المنطقية.

إي.جي.ل.

A.C. Grayling, *An Inntroduvtion to Phhilosophcal Logic* (London, 1990).

L. Linsky (ed.), *Reference and Mmodality* (Oxford, 1971).

J.L. Maackie, *Truh, Prrobability and Paradox* (Oxford, 1973).

A.W. Moore (ed.), *Meaning and Reference* (Oxford,19993).

W.V. Quine, *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, NJ., 1970).

P.F. Srawson (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford, 1967).

*** الفلسفية، الأنثروبولوجية:** انظر الأنثروبولوجيا الفلسفية.

*** الفلسفية، الرواية:** انظر الرواية الفلسفية.

*** الفلسفية، المجلات:** انظرمجلات الفلسفة.

*** الفلسفية، المعاجم ودور المعارف:** انظر المعاجم ودور المعارف الفلسفية.

*** الفلسفية، أخلاقيات الممارسة.** للمارسة الفلسفي متطلبات أخلاقية صارمة؛ النزاهة والإنصاف مع الخصوم في الحجج؛ القدرة على التجاوز عن شكوكية مطولة بخصوص قضايا جادة؛ قوة الشخصية بحيث يغير المرء رأيه في معتقدات أساسية، والأخذ بالبراهين عوضا عما يميل إليه المرء إنفعاليا؛ استقلالية الفكر عوضا عن الجاهزية في تقليد الصرعات الفلسفية السائدة.

يتطلب احترام القراء والمستمعين أخلاقيا أن يتجنب الفيلسوف الإقناع غير العقلاني، الاستخفاف والمداهنة، التلاعب بهم بحيث يحظى بموافقتهم. يجب أن تبين الفلسفة أننا نستطيع أن نختلف على نحو ممعق بخصوص أساسيات دون التخلي عن المعقولية المشتركة. يتطلب هذا أيضا أن يعرض الفيلسوف بنية برهانه بالوضوح الممكن بحيث يشجع نقده ولا يعمل على إعاقته. وضوح الأسلوب وبساطته، التقليل إلى الحد الادنى من التعبيرات الاصطلاحية، الإحجام عن الأدوات الصورية حين تفي اللغة الجارية بالغرض، تعبر أيضا عن عناية بإمكان الفهم وجعل الحجج والأدلة وحدها تقوم بفعل الإقناع. الأسلوب الممل والغامض قد يحجب مواطن خلل في البرهان. الأسلوب المدعي قد يعمل خفية على نزع فتيل التقويم النقدي، بحيث يستعاض عن سلطة الحجة الجيدة بالسلطة الشخصية للفيلسوف بوصفه حكيما.

تحتاز الفلسفة على مسؤولية جادة نسبة للغة. إنها أحد أهم رعاتها ـ فهي ملزمة بمناوءة التعبيرات الاصطلاحية التي تأسر أو تربك التفكير. اللغة المجانية التي تعوزها الدقة تعوزها الحساسية شطر تمييزات بين البراهين الوجيهة والمنافية للعقل، وبين الحجج الجيدة والحجج الرديئة ـ في أي مجال، حتى في مجال الأخلاق الشخصية والسياسية. إجداب موارد اللغة يهدد بإجداب الخبرة البشرية، ما يحرمنا من الكلمات التي نحتاج للإفصاح عن تنويعاتها.

هل يستلزم توكيد اللغة وتعهدها أن الفلسفة فرع من الأدب؟ بسبل مهمة الفلسفة هي الأدب. بيد أن التقارب يذهب إلى أبعد مما يجب حين يدع الفيلسوف العرض الخيالي الحي لجانب من العالم يعطيه مظهر البيان الذاتي، ويشتت الانتباه النقدي عن حقيقة أن المقولات لم يتم اشتقاقها وأن التبرير المستدل عليه قد خضع للتعبير عن «الرؤية» شبه الشعرية.

تحتاج الفلسفة إذن إلى الإحساس بعدم عصمتها عن الخطأ. ليس من الحكمة أن يتوق الفيلسوف للقيام بدور الخبير أو السلطة؛ فهذا يعمل على إضعاف الحرص النقدي المحتاج دوما من قبل القراء والمستمعين.

ر.و.هـ.

*الزائفة، الفلسفة.

Max Black (ed.), *The Morality of Scholarship* (Ithaca, NY., 967).

*** الفيلسوف حجر.** مادة مخمنة بل متخيلة قادرة على تحويل المعادن القاعدية إلى ذهب. كان اكتشافها وتحضيرها مهمة للكيميائيين لم تأت أكلها منذ عهد مفكري الصين والهند، مرورا بالعرب الوسيطيين، وانتهاء بشخصيات متنوعة شبيهة بفاوست ظهرت في عهد النهضة من قبيل باراسيلوس. حجر الفيلسوف تنويعة صلبة لسائل أكسيد الحياة. أفضت ملاحقة علماء

الكيمياء لها إلى اكتساب الكثير من المعارف الكيميائية، بل إنها أدت إلى تأسيس علم الكيمياء نفسه.

أي.كيو.

*** للفيلسوف أن يعظ.**

للكاتب الساخر أن يضحك، وللفيلسوف أن يعظ،

لكن العقل نفسه سوف يحترم المحاباة والعادات التي قدستها خبرة الجنس البشري.

(Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, ch. 1)

ربما كان المؤرخ جيبون متأثرا بهيوم، الذي يعترف بأنه عاجز، رغم ريبته، عن تجنب «تيار الطبيعة» الذي يجرفه عنوة شطر الاعتقاد في ذات الأشياء التي يعترف بالشك فيها، مثال *العالم الخارجي. غير أن هيوم يحدث نقلة إضافية. الأمر ليس مجرد قيام العادة والخبرة «بالتآمر» لجعلنا نرى كل شيء على نحو بعينه، لكن العقل نفسه «ليس سوى غريزة عجيبة وغير قابلة للفهم» تنشأ عنهما.

جي.أوج.

*** المتفلسفون** (Phiosophe). كلمة فرنسية وجدت سبيلها إلى الإنجليزية، تشير إلى أي عضو في أية جماعة متنوعة لكنها مرتبطة ارتباطا مرنا تتكون من العلماء والكتاب ورجال الدولة و«رجال الشؤون» العملية، الذين تشكل كتاباتهم وأنشطتهم *حركة تنوير القرن الثامن عشر في أوربا وأمريكا (مثال فولتير، هيوم، فرانكلن، بفون، دايديرو). جمع المتفلسفين في شكل جماعة بسبب دعمهم النشط لتطوير العلوم الطبيعية، وتحدياتهم المثابرة (والجسورة غالبا) للتأثير السائد للمواريث والخرافات والمحاباة التي عفا عليها عنها الزمن، ورغبتهم المشتركة في تسهيل نمو وانتشار مؤسسات سياسية أكثر ليبرالية وإنسانية. كل هذه الاهتمامات تعد عندهم مجرد جوانب مختلفة لمهمة فكرية مفردة؛ تطوير قضية العقل البشري، تحسين مناهجها، وتطبيقها على مدى أوسع من المشاريع.

ب.ف.جي.

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, i: *The Rise of Modern Paganism* (New York, 1977).

*** الأفلام السينمائية، فلسفة.** لم يكتب الفلاسفة التحليليون بشكل متواتر عن استاطيقا الأفلام رغم أن ثمة علامات معاصرة تشهد على زيادة الاهتمام بهذه المسألة. ما شغل الفلاسفة هو الخصائص التي تميز الفيلم، وماهيته. الفيلم تصويري، والصور صور واقع أو طبيعة، على حد تعبير كيفل. أما سكرتن فيعرّف الفيلم بأنه تمثيل دراماتي مصور. حقيقة أن الصورة تأسر الواقع هي ما تجعل الفيلم، شأن التصوير، متفردا في طريقة استبدال إبداعه. يسهل آنذاك الانتقال إلى المقترح الذي يقر أن استخدام أدوات محددة من قبيل المونتاج هو الأمر الأساسي في الفيلم، ولكن ليس هناك في الواقع أسلوب متفرد يحدد استغلاله الإنجازات المهمة في الفيلم، من *Citizin Kane* إلى *Heimat*. لقد تبع الفيلم مواريث من صنعه تتجاوز التصوير ودينه للرسم والمعمار ليس أكبر من تأثير الدراما على الأوبرا أو على *القصص الخيالية أو أثر الفيلم نفسه على الرواية.

ر.أي.س.

*الشعر.

Stanley Cavel, *The World Viewed: Reflections on Ontology of the Film*, enlarged edn., (Cambridge, Mass., 1979).

V.F. Perkins, *Film as Film* (Harmondsworth, 1972).

Roger Scrton, *The Aesthetic Understanding* (London, 1983).

*** فلمر، روبرت (1588–1653).** فيلسوف سياسة إنجليزي دافع عن حق الملوك الإلهي. كان السير روبرت فيلمر مالكا للأراضي، وقد كتب عددا من الكتيبات الملكية، لكنها لم تشتهر في زمانه. عقب وفاته، عام 1680 نشر أشهر أعماله *Patriarcha; or The Natural Power of Kings.* هذا الكتاب هجوم على ما اعتبره فلمر عدوّي القوة الملكية، الجسويت والكلفانيين، وهو يقر مبدأين ملكيين: الحق الإلهي وواجب الطاعة العمياء. لقد حاول فلمر تبيان أن قوة الملك مستمدة من السلطة الطبيعية التي يحتازها والداه. بكلمات أخرى، كان آدم أول الملوك. هاجم جون لوك وآخرون منافاة هذه الرؤية للعقل. لسوء الحظ أن هذا الجانب من أعمال فلمر عتّم حقيقة أنه (مستدينا من هوبز) قد شن هجوما مقنعا على مفاهيم من قبيل العقد والقبول بوصفها تفسيرات *للإلزام السياسي.

ر.س.د.

Sir Robert Filmer, Patriarcha, ed. With intro. And notes by Peter Laslett (Oxford, 1949).

*** الفن.** الفكرة التي تقر أن ثمة أنشطة متنوعة من قبيل الرسم، النحت، المعمار، الموسيقا، والشعر، تتقاسم شيئا مشتركا ترجع إلى فترة بعينها لم تبدأ إلا في القرن الثامن عشر. آنذاك عزلت «الفنون الجميلة» عن الأنشطة العلمية وممارسات المهارة الأكثر دنيوية. في فترة لاحقة، إبان عهود الرومانسية والحداثة، أصبح كل ذلك يعرف بالفن. لقد ورث الفلاسفة المعاصرون هذا المفهوم، بيد أنهم لم يعودوا يعرفون تماما ما يتوجب

عليهم أن يفعلوا به.

تتعين إحدى الإشكاليات في تعريف الفن. اعتبر ما يعد عادة تعريفا كلاسيكيا للفن: الفن محاكاة، أو إعادة إنتاج للعالم عبر الصور. لعهود طوال، كان بالمقدور إدراج الرسم والأدب تحت هذا التصنيف (وثمة سوابق يستشهد بها في الفكر اليوناني). ولكن، إذا توجب أن يشتمل الفن على الموسيقا والمعمار، فضلا عن الأشكال البصرية غير المشخصنة التي عرفها القرن العشرون، فإن ذلك التعريف يعد قاصرا. لقد طرح في بداية هذا القرن تعريفين أسست على إنكار كون التمثيل معلمة فارقة للفن: الفن بوصفه شكلا ذا مغزى، والفن بوصفه تعبيرا عن العاطفة. كلاهما يقلل من خطر علاقة العمل الفني بالواقع، في صالح خصائص جمالية مدركة يختص بها العمل نفسه، أو في صالح العلاقة بين العمل والعقل المبدع الذي تأصل فيه. ثمة تصريح مبكر عن ذينك التعريفين نعثر عليهما في فكرتي *الجمال و*العبقرية في نظرية كانت في الفن. بالمقدور توظيف تعاريف الفن التي تتمركز حول الموضوع أو حول الفنان في التمييز بين ما هو فن «حقيقة» وما ليس كذلك، وقد أسهمت تلك التعاريف في زمانها في تفسير قيمة الكثير من الأشكال التقدمية في الفن. على ذلك، فإنها تظل، بوصفها تعاريف شمولية، أحادية المنظور.

استبين من الموجات المتلاحقة من الطليعيين، فضلا عن تعاظم الدراية بثقافات مختلفة، كيف تستوعب مؤسسات المجتمع التغيرات الجذرية التي تطال مفهوم للفن. لقد أقترح أن ذات مفاد فكرة الفن إنما يكمن في قدراته الانفتاحية على قبول التغير. ثمة من طرح ما يعرف بالتعريف المؤسساتي للفن، الذي ينهض على فكرة أن القاسم المشترك الوحيد بين الأعمال الفنية إنما يتعين في قيام مؤسسات في مجتمعات بعينها باعتبارها فنا. يفترض أن نترك للتاريخ مسألة تحديد هوية مثل هذه المؤسسات، والوظائف والقيم المختلفة التي تعزى إلى الأعمال الفنية من قبل تلك المؤسسات. وفي حين يتوجب أن تكون هناك معايير مناسبة يمكن وفقها الحكم بأفضلية عمل فني على آخر، يصعب إنكار أن ضم أنشطة مختلفة واستبعادها من منزلة الفن قد أديا وظائف في المجتمع، من قبيل مؤازرة النخبوية أو التمييز بين الطبقات.

يتعين أحد أوجه القصور التي تواجه النظرية المؤسساتية في صعوبة استخدامها، شأنها شأن النظريات المبكرة، في إقناعنا بما هو قيّم في الفن. أحيانا يفترض أن الفن شيء خيّر إلى الحد الذي يجعله يحتاز على قيمة استاطيقية، في مقابل القيمة الأخلاقية أو المعرفية أو النفعية. آخرون يرتأون، محقين، أن الفن يعد أيضا سبيلا لفهم السلوك البشري، وأن القيمة التي تنطوي عليها المنتجات الفنية غير قابلة لأن تعزل عن قضايا الحقيقة والأخلاق. يتوجب ألا ننكر الأفكار التي سادت في النظريات السالفة والتي كرست في التفكير الشائع - كون الفن يحقق تبصرا متفردا في حقائق «أسمى»، أو يوفر شكلا متساميا من التحقق البشري الذاتي - لكنها فلسفيا في حاجة إلى تقص حذر. يبدو أن الفلاسفة الذي يبدون استعدادا لترشيح قيمة واحدة يحتازها كل ما يسمى فنا قد أصبح قلة.

سي.جي.

* الجمال، تاريخ علم؛ الجمال، إشكاليات علم.

R.G. Collingwood, *The Principles of Art* (Oxford, 1983).
G. Dickie, *Art and rhe Aesthetic* (Ithaca, NY, 1974).
R. Wollheim, *Art and its Objects*, 2nd edn. (Cambridge, 1980).

* **الفن، عالم:** انظر الجمال، تاريخ علم.
* **الفن، العلم، والدين:** انظر العلم، الفن، والدين.
* **الفن، فلسفة:** انظر الجمال، علم.
* **الفن، التمثيل في:** انظر التمثيل في الفن.

* **الفني، النقد.** الخطاب النقدي في الفن غاية في التنوع من حيث طبيعته ومقاصده. تنزع ضروب النقد التي يطرحها فلاسفة إلى أن تكون مثالية عوضا عن أن تكون عملية. يندرج بعض النقد تحت مفهوم *الحكم الاستاطيقي، تقويم رواية أو أداء موسيقي مثلا، الذي يصرح بإقرار حقائق حول مدى نجاحها مؤسسة على استجابة نقدية قد تمكن متلقيين آخرين من محاكاتها. أيضا ثمة من يعتبر النقد ممارسة تأويلية تروم، عبر التدقيق في العمل الفني أو بتوظيف شواهد تاريخية، تشكيل معنى يحمله ذلك العمل. مسألة ما إذا كان العمل الأدبي أو اللوحة المؤولة على هذا النحو تجوّز قراءات متضاربة، وما إذا كان بالمقدور قيام تأويل ذي امتياز خاص يقارب المعنى الذي أراده الفنان، مسألة فيها نظر.

سي.جي.

M.C. Beardsley, *The Possibility of Criticism* (Detroit, 1970).

* **الفن والأخلاق.** يدور الجدل في هذا المجال أساسا بين طرفين: طرف يقر أن العلاقة بين والفن

والأخلاق آصرة ومتجانسة، والآخر أكثر إدراكا للتعارض والتضارب القائم بينهما.

1. يعتبر *الفن مقوما أساسيا للاستقامة الأخلاقية. إنه يفعّل ويغير و«يطهر» العواطف والطاقات التي قد تكون مؤذية ومدمرة. الواقع أنه يمكننا دون مخاطرة، عبر رواياته ومسرحياته، أن نسبر أغوار الطبيعة البشرية الأساسية وأن نتفوق على عدد لا متناه من الشخصيات الإنسانية والتفاعلات الاجتماعية.

إذا كان تثمين الفن فعل تأملي في أصله، منتبه لفردانية موضوعاته، يحترمها ويقدرها، فإن تلك المواقف الاستاطقية قريبة النسب بالمواقف الأخلاقية الجيدة المتعلقة باحترام الآخرين والمجاملة الأخلاقية لطبائعهم وحاجاتهم الفردية.

مرة أخرى، بمقدور الفن أن يوسع نطاق *الحرية الفردية، عبر توسيع نطاق الوعي بالبدائل السلوكية وأشكال العلاقات الإنسانية المتاحة، بحيث تتجاوز البدائل البادية مباشرة في المجتمع اليومي. فضلا عن ذلك، فإن الفنون تشد من أزر الحيوية البشرية عبر تكريس إدراك أكثر حدة وبيانا لألوان وأصوات العالم التي عادة ما تدرك في صورها الباهتة، كما يقوم بتعميق الوعي بالقيم.

2. على ذلك، ثمة من يعتبر الفن، من منظور أخلاقي، مصدر أذى وموضع ارتياب. على مستوى النظرية، أصبحت المذاهب الكانتية وبعد الكانتية في الموقف الاستاطيقي التأملي المحايد تواجه تحديات نقدية. يزعم أيضا أن الفن يثير انفعالات يفضل ألا تستثار، يشجع الخيال على أن يلحظ بالتفصيل ويستمتع بنشاط يشكل موضع استهجان أخلاقي، بحيث يرجح من إمكان تجسيده في الحياة.

إذا كان بمقدور الفن دعم الحرية، فإنه بوسعه أيضا أن يعمل على تقييدها، عبر الأعمال الفنية التي تعرض نماذج وصرعات راهنة من النزوعات والانفعالات، ورؤى متفسخة في الطبيعة البشرية، كما لو أنها النماذج الوحيدة «المتوفرة» لسبل الاستجابة إلى الحياة. ليس ثمة مبرر كاف للثقة في أن البحث اليائس الذي يجري أحيانا سعيا وراء ما هو مبدع ومختلف في الفن (والدور الذي يقوم به مركب مروجي مختلف الفنون المحابين - «عالم الفن»)، سوف يفضي ضرورة إلى تأويلات جادة وحكيمة أخلاقيا للإشكاليات الإنسانية.

ر.و.هـ.

* الجمال، تاريخ علم؛ الجمال، مشاكل علم؛ الأخلاقية، تاريخ الفلسفة.

R.W. Hepburn, 'Values of Art and Values of Community', in Leroy Rouner (ed.), *On Community* (Notre Dame, Ind., 1991).

Iris Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artista* (Oxford, 1977).

J. Passmore, *Serious Art* (London, 1991), ch. 8.

*** الفنلندية، الفلسفة.** قامت الفلسفة بدور مهم في الحياة العالمية والثقافية في فنلندا. على ذلك، جرت معظم الأعمال الفلسفية الفعلية في الوسط الجامعي - حين أسست جامعة هلسنكي (التي وجدت أصلا في تركو) عام 1640، حظيت الفلسفة على كرسيين من اثني عشر كرسيا.

لزمن طويل، لم تكن الفلسفة الأكاديمية الفنلدية سوى سلسلة من النزعات الدولية التي تلاحقت على فنلدا الواحدة تلو الأخرى، مثال الولفية، الكانتية، والهيجلية. أحدث جوهام ويلهلم سنلمان (1805-81) نقلة في هذا الروتين، فلم يكن فحسب أكثر رجال الدولة أهمية في تاريخ فنلندا، بل كان أيضا فيلسوفا مستقلا مؤثرا في الموروث الهيجلي. جزئيا بسبب تأثيره كرجل دولة وأيديولوجيا، أصبحت منذ عهده درجة الوعي بالدور العام والأهمية العامة التي تحتازها الفلسفة في فنلندا أشد منها في أي بلد آخر. حتى في الآونة الأخيرة، تعين التأثير الأساسي لبعض الفلاسفة الفنلنديين المحترفين في الثقافة العامة والنقاشات الإيديولوجية التي تجري في البلاد. يمثل أوفيا كيتونن (1913-) حالة مميزة في هذا الخصوص. لقد أصبح بعض الفلاسفة شخصيات عامة، دعنا من قول شخصيات تشكل موضع إعجاب، من أحدثهم إيزا سارينين (1953-)، المعروف باسم «الدكتور بنك» كما يدعى في الصحافة الشعبية.

بيد أن الهيجليين لم يستمروا في تشكيل مركز قوة في الفلسفة الحرفية نفسها. لقد جاء رد الفعل الأساسي من مجموعة من الشباب الراديكاليين الذين تحمسوا لأفكار دارون. اشتملت تلك المجموعة على أول فلاسفة فنلنديين كان لهم تأثير دولي، ادفارد ويسترمارك (1891-1939) في الفلسفة الأخلاقية والأنثروبولوجيا الاجتماعية، ويرجو هم (1870-1952) في الاستاطيقا. رغم قدمها، تعد درسات ويستمارك المبرزة *The History of Human Marriage* (1891) *The Origin and Development of Moral Ideas* (1906-8) دراسات من الطراز الأول في مجالها، كما أن كتابه *Ethical Relativity* (1932) يشكل إسهاما معترفا به اعترافا

واسعا في النقاش الدولي.

غير أن المشهد الفلسفي المعاصر في فنلندا لم يتشكل وفق الداروينية ـ الجديدة الويستماركية، بل صيغة محلية *للفلسفة التحليلية، تأثرت أصلا بإينون كيلا (1890-1985*). الراهن أن وصف كيلا بأنه فيلسوف «تحليلي» يعد في آن دقيقا وغير دقيق. إنه دقيق تاريخيا فقد كان صديقا لأنصار الوضعية المنطقية وأسهم لفترة ما في نقاشات *حلقة فينا. لكنه غير دقيق سيكولوجيا، فموقفه النهائي هو موقف فيلسوف الطبيعة التقليدي الذي يحاول دمج رؤاه في الفيزياء المعاصرة، البيولوجيا وعلم النفس في مركب فلسفي هائل.

إلى حد كبير، كانت أفضل الأعمال اللاحقة في الفلسفة الفنلندية تنتمي إلى الموروث التحليلي. من ضمن الفلاسفة الذي تأثروا أو استلهموا أفكارهم من كيلا، ج.ه. فون رايت (1916-) وإرك ستنيوس (1922-90). ركزت أعمال ستنيوس المبكرة على المنطق وأسس الرياضيات. في فترة لاحقة نشر كتابا ممتازا عن كتاب فتجنشتين *Tractatus* كما أصدر عددا كبيرا من المقالات التي اشتهرت بطابعها النقدي. انجمار بورن (1935-) من بين تلاميذه السابقين.

عني فون رايت في فترة مبكرة بإشكالية *الاستقراء. كان صديقا لفتجنشتين ثم أصبح قيّما عليه ثم خلفا له، وقد أسهم كثيرا في جعل فلسفة فتجنشتين تؤثر في الفلسفة المعاصرة. لم يكن عمله الخاص يدور صراحة في فلك الموروث الفتجنشتيني، وقد اشتمل على إسهامات مهمة في المنطق المقامي، خصوصا منطق الواجب، نظرية الفعل، إشكالية التفسير والفهم، وعلم الأخلاق. أيضا كان الشخصية الفنلندية العامة الأكثر حظوة بالاحترام خارج فنلندا.

جاكو هنتكا (1929-) هو أحد تلاميذه السابقين، وقد كان نشطا خارج فنلندا، خصوصا في الولايات المتحدة. العديد من أكثر فلاسفة فنلندا نشاطا كانوا طلابا أو زملاء لهنتكا. تغطي أعمالهم وأعمال معاصريهم معظم مجال الفلسفة التحليلية، خصوصا فلسفة العلم، وهي تشكل إسهاما مكثفا ونشطا في النقاش الدولي لهذا المجال. خلافا لكثير من الفلاسفة التحليليين، كان للفنلنديين دوما اهتمام بتاريخ الفلسفة.

ك.جي.جي.هـ.

*الداروينية.

Radu J. Bogdan (ed.), *Jaakko Hintikka*, Profiles, viii (Dordrecht, 1987).
Iikka Niiniluoto, 'After Twenty Years: Philosophy of Science in Finlad 1970-1990', *Journal of Philosophy of Science* (1993).
et al. (eds.), *Eino Kaila and Logical Empiricism*, Acta Philosophical Fennica, Iii (Helsinki, 1992).
P.A, Schilpp and L.E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, Library of Living Philosophers, xix (Le Salle, Ill., 1989).
Timothy Stroup (ed.), Edward Westmarck: *Essays on his Life and Works*, Acts Philosophica Fennica, xxxiv (Helsinki, 1982).

* **الفنائية**. ارتبطت بدعة نصير الفنائية (أن *الأرواح البشرية فانية ـ قابلة لأن تعاقب بعقوبة *الموت وفق رسامة التجديف 1648) بالجدل الحاد الذي نشب في منتصف القرن السابع عشر: القدرة على الحس تشترط روحا؛ كل الحيوانات تدرك حسيا؛ فهل «للبهائم» أرواح خالدة؟ أم أن أرواحنا فانية؟ ثمة أشياع لكل بديل ، غير أنه ليس هناك إجماع على أي منها. يقترح نصير الفنائية رتشارد اوفرتون حلا وسطا مفاجئا: يموت الجسد والروح، لكن كلاهما يبعث.

ج.جي.م.

*الخلود.

N.T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndal to Milton* (Cambridge, Mass., 1972).

* **الفهم**. ما يمكن البشر، على نحو متفرد وفق ما نعلم، من فهم عقول الآخرين، ممارسة الرياضيات والعلم، التحايل على التطور عبر مداولة بينتهم، والتفكر في أنفسهم عبر الفلسفة. يتجادل الفلاسفة حول حدود الفهم ـ مثلا كيف نستطيع أن نعرف وجود أو عدم وجود أشياء تتجاوز قدرتنا على الفهم؟ لماذا يتسنى لحيوان ثديي مستوطن في كوكب هامشي سبر أغوار طبيعة مخلوقات مرت عليها ملايين السنين، بواطن النجوم، قوانين الطبيعة، لحظات الكون بأسره المبكرة ؟ هذا يتجاوز بكثير حاجتنا لتدبر أمورنا، بالطريقة التي تتدبر بها الحيوانات أمورها (لماذا لا نتبادل اهتمامنا بها). أكثر شيء لافت في الكون، فيما يبدو، هو أننا نستطيع فهمه وفهم المخلوقات فيه. لقد فهمنا الكثير في الآونة الأخيرة. على ذلك ظل دماغ الإنسان في العصر الحجري بحجم دماغ الإنسان المعاصر. إنني أتساءل عما إذا كانوا قد شعروا بالرهبة نفسها.

جي.إي.ر.س.

*التفكير؛ الاعتقاد؛ الإدراك المعرفي؛ الحكمة.

John Leslie, *Univeses* (London, 1989), e.g. ch.5.
L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), sects. 143-242.

* **المفهوم**. هذا المصطلح هو البديل الحديث للمصطلح القديم *أفكار، بعد أن يخلّص من ارتباطات

الأخير بالصور، بحيث يعتبر مرتبطا باللغة بشكل آصر. ولكن آصر إلى أي حد؟ ثمة عدد لا يحصى من المفاهيم نتفق على كونها تتجاوز قدرات الكائنات غير اللغوية، كما يوضح أي فحص سريع لأي كتاب تقني من قبيل كتيب الحاسوب؛ إن مفاهيم تهيئة البرمجة، تقصي الأعطال، والملف الاحتياطي تبعد بملايين السنوات الضوئية عن ذخيرة أذكى شمبانزي. من جهة أخرى، فإن استخدام *اللغة التي تبين احتياز المرء على مفاهيم بعينها لا يحدث في فراغ، بل ثمة قدرات تأسيسية، *ذات طبيعة تعرفية أو تمييزية على وجه* الخصوص، تعطي أهمية لاستخدام الألفاظ، وفي حالات كثيرة بالمقدور عزو قدرات مشابهة للحيوانات.

ولكن هل يكفي هذا لشرعية الحديث عن فهم مفهوم ما؟ ليس من الضروري، فضلا عما سبق، أن نضمن لأنفسنا حدوث شكل مجرد من التمثل في العقل الفردي، ولكننا ركزنا فحسب على أحد جوانب احتياز المفاهيم، الحالة المتطورة تماما التي تعرض لنا مجموعة عنقودية من القدرات؛ ليس فحسب القدرة على الاستجابة بشكل مختلف للأشياء التي تنتمي إلى المفهوم، كما يتضح في حالة من لا يستعمل اللغة، بل أيضا القدرة على تطبيق بل إساءة تطبيق المفهوم، بسطه على حالات جديدة، التخلي عنه في صالح مفهوم بديل، وما في حكم هذا. في غياب اللفظة أو أية *علامة أخرى يمكن أن يرتبط بها المفهوم، تصعب إهابة معنى لهذا الإمكانات، كما يصعب إقرار أنه بمقدور من لا يستخدم اللغة الاحتياز على مفاهيم إلا بمعنى مجازي.

ب.ب.ر.

*التفكير؛ الدلالة؛ الصورة.

P.T. Geach, *Mental Acts* (London, 1957).
C. Peacocke, *Midwest Studies in Philosophy*, xiv (Minneapolis, 1989).
G. Ryle, *Thinking and Meaning* (Louvain, 1962).

* **المفهوم والماصدق:** انظر الماصدق والمفهوم.

* **المفهومية [التصورية].** يكون السياق أو الصياغة الكلامية مفهوميا إذا كان صدقه يرتهن *بدلالات، وليس فقط *المشار إليه من الألفاظ المكونة له، وليس مجرد القيمة الصدقية لأي من عباراته الفرعية. «سعل لأنه دخن» مفهومية، إذا لا ضمان أن القيمة الصدقية تحفظ حال الاستعاضة عن «دخن» بجملة أخرى صادقة. السياقات التي تكون من القبيل التالي أكثر إثارة للمشاكل: «اعتقد مساعد البائع أن الزبون كان مخطئا» التي يفترض ألا تصدق إذا استعضنا عن «الزبون» باسمه، أو بأية طريقة أخرى للإشارة، مثل «اعتقد مساعد البائع أن ابن عمك كان مخطئا». من جهة، يزعم أننا لا نستطيع أن نورد سوى عبارات إشارة يمكن أن تستخدم من قبل أشخاص سردت معتقداتهم؛ إذا كان مساعد البائع لم يكن على علم بأن الزبون ابن عم من يخاطبه، فإن الصياغة الأخيرة سوف تكون باطلة. من جهة أخرى، تقترح ممارساتنا العادية أن اختيار عبارات الإشارة تملى إلى حد كبير من قبل ما يضمن *الإشارة إلى من يخاطبون في الوقت الراهن، ولذا فإن* الطريقة الصحيحة في الإشارة تفضي في أسوء الأحوال إلى صياغة كلامية غير مناسبة، ولا تؤدي إلى حكم باطل.

ب.ب.ر.

*العتمة.

B. Rundle, *Grammar in Philosophy* (Oxford, 1979).

* **المفهومي، المخطط.** جملة من المفاهيم والقضايا تشكل إطارا لوصف وتفسير بنود موضوع ما صحبة معيار للتعرف على ظواهر تعتبر شاذة وفي حاجة إلى تفسير. مثال ذلك، اعتقد قدماء علم الفلك أن الكواكب تدور في أفلاك دائرية بسرعة ثابتة وحاولوا رد الحركات غير الدائرية الملاحظة إلى نظم من الحركات الدائرية المؤسسة تبدو غير دائرية من منظورنا. أيضا طرح نيوتن مخططا مفهوميا جديدا اعتبر الأشياء المادية تتحرك في خطوط مستقيمة ما لم يتم التأثير عليها من قبل قوة ما. وفق ذلك تم تفسير الأفلاك الكوكبية بوصفها نتيجة تفاعل الحركة المستقيمة مع قوى جاذبية. في الابستمولوجيا رام كواين الخلاص من المخطط المفهومي التقليدي الذي يعتبر كل قضية إما *تحليلية أو تركيبية.

هـ.آي.ب.

G. Pearce and P. Maynard (eds.), *Conceptual Change* (Dordrech, 1973).

* **فوت، فليبا ر.** (1920–). اشتهرت بأعمالها في الفلسفة الأخلاقية، وقد كتبت مقالين غاية في التأثير في الخمسينيات جادلت فيهما ضد *المعيارية، تحليل الاعتقاد والحكم الأخلاقي الذي يقره ر.م. هير. في هاتين المقالتين ('Moral Arguments', 'Moral Belief') اللذين صدرا عام 1985، تجادل فوت بوجوب أن يتعلق الاعتقاد الأخلاقي بالسجايا والسلوكيات التي يمكن تبيان أنها مفيدة أو مؤذية للبشر، وما يعد مفيدا أو مؤذيا ليس متوقفا على مشيئة الإنسان. لذا، ليس بمقدور الاعتقاد

الأخلاقي أن يرتهن بالقرار البشري. لما يقرب من عقد كامل، كانت المناظرة بين صيغتها لعلم الأخلاق الطبائعي ومذهب هير تتبوأ منزلة الصدارة في الفلسفة الأخلاقية الأنجلو ـ سكسونية. في فترة أحدث عنيت بنظرية *الفضيلة وبحدود النفعية. كانت لعدة سنوات عضوا في إدارة سومرفيل كوليج بأكسفورد، كما شغلت عدة مناصب في أمريكا. جمعت الكثير من أشهر مقالاتها في كتابها *Virtues and Vices* (Oxford, 1978).

ن.جي.هـ.د.

*الضمير؛ الحقيقة ـ القيمة، تمييز.

*** فودر،جيري أي. (1935–).** فيلسوف أمريكي يعتبر أحد رواد المحاولة المعاصرة لتوحيد فلسفة العقل مع *علم الإدراك المعرفي. قبالة خلفية من سبق أن تأثر بهم ـ *تأسيسية بتنام ونزعة تشومسكي الفطرية ـ دافع فودر عن مفهوم تأثيري للعقل يقر وجود قوانين تحكم *علم النفس الدارج تعزز من قبل البنية الحاسوبية للعمليات الذهنية. ثمة فرض جريء يعتبر مركزيا لنظريته مفاده أننا نفكر *بلغة للفكر: نظام حاسوبي من الرموز، يتعين في بنية الدماغ العصبية، ويختص بخصائص سيمانتية وسنتاكتية. مفاد فرض لغة ـ الفكر هو أن التفكير يحتاز على بنية سببية تعكس بنية مسارات الفكر المنطقية. في وقت أحدث، شغل فودر بطرح تصور طبائعي لسيمانتكس جمل لغة الفكر.

ت.سي.

Jerry A. Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (Cambridge, Mass., 1987).

*** فوجلين، روبرت جي. (1932 ـ).** فيلسوف أمريكي درّس في جامعة ييل قبل أن ينتقل إلى دارتموث كوليج. وفق ما يستبان من مجموعته *Philosophical Interpretations* (1992)، شغل على نحو مكثف بتاريخ الفلسفة، وبحمل محمل الجد آراء المؤلفين في معنى وأهمية أعمالهم. تعكس كتاباته اهتماما خاص بفتجنشتين (1976) وبريبة هيوم التي عرضها في *Treatise of Human Nature* (1985)، حيث أسهم في تصحيح نزوع شطر التقليل من شأن ريبة هيوم التي يجاهر بها. غير أنه كتب أيضا في المنطق الصوري وفلسفة اللغة، وقد كان أول كتبه المنشورة معنيا بالمعنى والتحقق، أما *Figuratively Sppeaking* (1988) فيقوم بفحص أنيق *للاستعارة وأنواع أخرى من الخطاب المجازي.

سي.جي.هـ.

*** فورستلنج.** (Vorstllung) كلمة ألمانية تعني «يمثل أمامه»، بمعنى «تمثّل» أو«فكرة» كما يستخدمها الامبيريقيون البريطانيون. مثل «الفكرة»، لهذا المصطلح معنى ضيق وواسع. (1) إنه *صورة ذهنية، صورة، أو مفهوم ينتج عبر إدراك حسي سابق لموضوع أو مواضيع، ويقابله «الحس»، «الحدس»، و«الإدراك الحسي»، كون هذه تطلب الحضور الفعلي للموضوع، كما يقابله «الفكر»، «المفهوم» و«الفكرة» (Idee)، كون هذه لا تتطلب مكونا تصويريا وهي أكثر موضوعية من الفورستلنج. (يتحدث المرء عن فورستلنجي (*فكرتي، مفهومي) لله، ولكنه يتحدث عن *مفهوم (Begriff)الله، دون نسبة وبال التعريف). ثمة فورستلنج متضمنة في الذاكرة، التخيل، إلخ، وهي عند علماء النفس الأقدم عهدا موضع لقوانين التداعي. (2) بمعنى واسع، هو أي شيء ذهني يشير إلى موضوع قصدي. من ثم يعد الفكر، المفهوم، أو الإدراك الحسي فورستلنج.

يجادل بعض المثاليين بأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء نفسها، بل تقتصر معرفتنا على «الفورستلنج الذي تنتجه فينا حين تؤثر في إحساساتنا» (كانت)، أو أن العالم هو الفورستلنج خاصتي (شوبنهور). ترتهن *مثالية هيجل «بالمفهوم»، و الفكرة، عوضا عن الفورستلنج. عنده يعرض الدين في الفورستلنج (بالمعنى الضيق الخاص «بالتصوير الخيالي») «المحتوى» الذي يعرضه الفن في الأحداس الحسية (Anschauungen) وتعرضه الفلسفة في الأفكار.

م.جي. أي.

M. Clark, *Logic and System: A Study of the Transition from 'Volrstelliung' to Thoght in the Philosophy of Hegel* (The Hague, 1971).

W.A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit* (Ithaca, NY, 1988).

C. Knufer, *Grunzunge der Geschichte des Begriff 'Vorstellung' von Wolff bis Kant* (Halle, 1911).

*** الفوضوية.** الفوضوية بالمعنى الضيق نظرية في المجتمع الذي لا تحكمه دولة. بمعناها الأوسع، الفوضوية نظرية في مجتمع لا يخضع إلى إكراه من أية سلطة في أي مجال ـ الحكومة، العمل، الصناعة، التجارة، الدين، التربية، الأسرة. رغم أن بعض أنصارها يقتفون أثر جذورها إلى مفكرين يونان ـ مثل الرواقيين، خصوصا زينون (336–264 ق.م.) ـ أو إلى الإنجيل، يعتبر بوجه عام العمل الحديث الذي أنجزه وليام جودوين *An Inquiry Concerning Political Justice and its General Virtue* (1793) أول تفصيل ودفاع عن الفوضوية. بيير جوزيف برودن (1809–65) هو أول من سمى نفسه

فوضويا. بيد أنه ليس هناك موقف محدَّد يتخذه كل الفوضويين، وفي أفضل الأحوال، ثمة تشابه عائلي بين من يعتبرون فوضويين.

قد تكون مواقف الفوضويين كلية، بحيث تتعامل مع المجتمع كوحدة وتدعو إلى *ثورة عنيفة، وقد تكون وفق رؤيتهم أكثر تحديدا، تتعامل مع وحدات صغيرة أو تناصر تغيرا تدريجيا. أيضا فإن لها صيغا متنوعة بدءا من الفردانية الرادكالية، التي يقول بهاماركس سترنر، وانتهاء بالشيوعية الفوضوية التي يقرها كروبوتكين، حيث تتنزل مواقف برودون، باكونين والنقابيين الفوضويين منزلة بين المنزلتين.

ماركس سترنر (1806-56) هو أكثر المفكرين الفوضويين فردانية و«أنوية». عنده، لحرية الفرد سيادة مطلقة، وليس ثمة مبرر لأي انتهاك لتلك الحرية. إنه لا يهاجم فحسب الدولة، *الحكومة، القانون، و*الملكية الخاصة، بل يهاجم الدين، الأسرة، الأخلاق، والحب - فكلها تفرض قيودا على سلوك الفرد. لا يقوم سترنر بحظر التفاعل البشري، لكنه يقر وجوب أن تكون كل الارتباطات حرة تماما وألا يدخل المرء فيها إلا لأسباب تخصه وتحقيقا لمصالحه الشخصية. يعد ليو تولستوي (1828-1910) فوضويا آخر نمطيا بعض الشيء، فهو يتبنى نوعا من الفوضوية الدينية، ويوظف الإنجيل في الهجوم ضد حكم شخص على آخر وضد شرعية السلطة المدنية. إنه يجد في الإنجيل ما يكفي من التعاليم الداعية إلى السلام والحب لتنظيم المجتمع، لكن الحكومات، القوانين، الشرطة، الجيوش، والملكية الخاصة تقوم باختراقها. فوضوية برودون تشايع مجتمعا ينهض على مشاريع صغيرة وحرفيين مهرة ينظمون أنفسهم بحيث يشكلون مجتمعا تعاونيا يتساوى فيه الجميع. أما مايكل باكونين (1814-76) الذي يفضل الإطاحة العنيفة بالدولة، فقد تصور الاستعاضة عن الدولة باتحاد فدرالي يُبنى من القاعدة على أساس التجمعات الطوعية. تركز الفوضوية النقابية على الاتحادات التجارية، أو النقابات، بوصفها محرك التغير في المجتمع، كون النقابات تؤيد مصالح العمال وبمقدورها أن توظَّف كقاعدة للتنظيم الاجتماعي بعد نجاح الثورة والإطاحة بالمؤسسات الحكومية القائمة. يقر بيتر كروبوتكين (1842-1921)، بوصفه شيوعيا فوضويا، أن الفرد أساسا كائن اجتماعي لا يستطيع أن يتطور تطورا كاملا إلا في مجتمع من النوع الشيوعي، مجتمع يمنع الحكم الاستبدادي وتحقيق المصالح الخاصة بالجماعة المهيمنة. مثل سائر الشيوعيين، يناصر كروبوتكين حظر الملكية الخاصة وتطوير مجتمع مؤسس على الملكية العامة لوسائل الإنتاج. عنده، الكومون هو الوحدة الاجتماعية الأساسية والحاجات الكومونية إنما توازَن بالحاجات الفردية.

رغم الاختلافات القائمة بين أشياع الفوضوية، فإنهم ينزعون بوجه عام نحو: (1) توكيد الحرية بوصفها قيمة أساسية؛ البعض يضيف قيما أخرى، مثل العدالة، المساواة، أو الرفاهة البشرية؛ (2) الهجوم على الدولة كونها تتنافى مع الحرية (و/أو مع القيم الأخرى)؛ و(3) اقتراح برنامج لتأسيس مجتمع أفضل لا تحكمه دولة. معظم أدبيات الفوضوية تعتبر الدولة أداة للقمع، تسيّر عادة وفق مصالح قادتها. غالبا، وليس دائما، ما تتعرض الحكومة لهجوم مماثل، وكذا شأن ملاك أدوات الإنتاج المستغلين في الأنظمة الرأسمالية، والمعلمين الطغاة، والآباء المهيمنين. وفق ذلك، يعتبر الفوضويون كل أشكال الاستبداد، أي توظيف وضع المرء السلطوي في تحقيق مصالحه الخاصة بدلا من مصالح الخاضعين لسلطته، غير مبررة. توكيد الفوضويين على *الحرية، *العدالة، والرفاهة البشرية، مستمد من رؤية إيجابية في الطبيعة البشرية؛ فالكائنات البشرية قادرة بوجه عام على إدارة حكم ذاتي عقلاني وفق أسلوب سلمي، تعاوني، ومنتج.

في حين يتعين الدور التقليدي المنوط بالمنظِّر السياسي في تبرير بنى المجتمع القائمة، يتعين دور الفوضوي في تحدي تلك البنى والمطالبة بتبريرها قبل قبولها. وفق رؤية الفوضويين في الدولة، التي ترى فيها أداة للقمع في يد الطبقة الحاكمة، يعد القانون مجرد أداة تدافع بها تلك الطبقة عن مصالحها، كما يعد الجيش والشرطة أدوات يوظفها الحكام في فرض مشيئتهم. ثمة إذن إجحاف مبيّت في الدولة، ما يجعلها غير مبررة من حيث المبدأ. فضلا عن ذلك، فإن الدولة هي التي تقوم أساسا بالتمكين من العنف وهي السبب في كثير من حالات الاضطهاد، الفوضى الاجتماعية، وسائر الأدواء التي يعاني منها المجتمع. يختلف الفوضويون بخصوص سبل تخليص المجتمع من الدولة، حيث تشكل الثورة العنيفة أكثر السبل تطرفا، في حين يعد التغير التدريجي من القاعدة، غالبا عبر أساليب التربية، أقلها رادكالية.

المجتمع الخيّر الذي يشكل أجزاء من المشروع الفوضوي الإيجابي يشكل بدوره موضع خلاف بين الفوضويين. بيد أن معظمهم يتصور مجتمعا ينتمي إليه أعضاؤه طواعية، وبمقدورهم تركه أنى ما شاءوا،

مجتمعا يتفق أبناؤه على القواعد التي يعيشون بمقتضاها. الحجم ومستويات التركيب ليست قضايا أساسية، رغم أن التوكيد غالبا ما يكون على البدء بوحدات تقرير مصير صغيرة ثم الشروع في عملية التركيب تأسيسا عليها.

هذا يعني أن الفوضوية لا تحول دون التنظيم الاجتماعي، النظام أو القواعد الاجتماعية، التمثيل المناسب للسلطة، أو حتى أشكال بعينها من الحكومة، طالما ميّزت عن الدولة وطالما كانت إدارية ولم تكن قمعية، قسرية، أو بيروقراطية. تقر الفوضوية وجوب أن يقوم كل من يحتاز على سلطة بممارستها في صالح من هم خاضعون لسلطته، وإذا تصادف أن شغل منصبا في السلطة فإنه سوف يكون مسؤولا أمامهم. إبطال الدولة لا يحول دون تنظيم الأمور بل يحول دون الهيمنة على الناس. إن معظم الفوضويين، وليس جميعم، يسلمون بأهمية القانون الأخلاقي بوصفه المرشد المناسب للتفاعل الاجتماعي، طالما اتسق مع استقلالية الفرد. معظمهم يقبل نوعا من الديمقراطية يحكم وفقها الناس أنفسهم بأنفسهم على كل الأصعدة. يتوجب ألا تطرح تفاصيل التنظيم الاجتماعي مسبقا، بل يتعين أن تقر جزئيا من قبل من سوف يطبق عليهم.

رغم أن الفوضويين تؤسس تجمعات فوضوية ناجحة مهمة بأي حجم.

في ستينيات القرن العشرين وبداية سبعينياته، مرت الفوضوية بعصر نهضة، وذلك عبر أعمال أشياع من قبيل بول جودمان (1911–72) الذي ربما ذاع صيته بسبب دراساته في التربية، ودانيل جويرن (1914 ـ) الذي طور نوعا من الفوضوية الشيوعية المؤسسة على نقابية القرن التاسع عشر الفوضوية التي عفا عليها الزمن، وإن عمل على تجاوزها.

لم تعد الفوضوية، بوصفها نظرية سياسية، مذهبا سائدا، لكنها تظل تشكل أساسا مهما لنقد الاستبداد كما تظل تذكرنا بالحاجة إلى تبرير المؤسسات القائمة.

ر.دي.ج.

D. Guerin, *Anarchism*, tr. Mary Klopper (New York, 1970).

J. Joll, *The Anarchists*, 2nd edn. (London, 1979).

G. Woodock, , *Anarchism* (Hamondsworth, 1986).

*** فوكو، ميشيل (1926–84).** مثقف فرنسي استهدفت معايناته المستثارة سياسيا وفلسفيا لمواد غامضة تاريخيا تشخيص الحاضر. يصف كتبه المبكرة بأنها أركيولوجيات [دراسات لآثار حضارات قديمة]. رغم أنها تبدو معنية بالأصول، فإنه يصر على أنه مهتم بالمعرفة المتضمنة التي أسست ومكنت من قيام بعض الممارسات والمؤسسات والنظريات: يطرح كتابه *Madness and Civilization* (1961)، عن نشأة مصحة الأمراض العقلية، دراسة أثرية لكيف تم وقف التبادل بين الجنون والعقل؛ أما(1963) *The Birth of the Clinic* فهو «دراسة أركيولوجية للعلوم الإنسانية». في البيان النظري *The Archaeology of Knowledge* (1969)، يعيد تعريف علم الدراسات الأثرية على أنه مجموعة من الخطابات التي تكون «الأرشيف».

محاضرته الاستهلالية في كوليج دي فرانس، The Discourse on Language (1971)، نص انتقالي أدرج فيه دراسة الآثار للتحليل النقدي لصور الإقصاء ولدراسة نسب تشكيل *الخطاب. بسبب اهتمامه بإصلاح السجن، عاد فوكو إلى تاريخ الحرف في كتابه *Discipline and Punishment* (1975، بدراسة لنشأة سجن القرن التاسع عشر. أيضا طور مذهبه في التفاعل بين المعرفة و*القوة في كتاب *The Will to Knowledge* (1976)، الذي كان يشكل أول مجلد من سلسلة من ستة مجلدات كان عزم على إصدرارها تحت عنوان *History of Sexuality*.

في نهاية المطاف لاحظ فوكو أن ما أثاره بخصوص القوة هو كيفية إنتاجها موضوعها. هكذا أعاد تصميم *History of Sexuality* بحيث يطرح أنساب الموضوع المراد، وقد تصور أن يكون على منوال كتاب نيتشه *Genealogy of Morals*؛ أما كتاباه *The Use of Pleasure*, *The Care of the Self*، فقد درسا النصوص اليونانية والرومانية في فن العيش. نظرية القطيعة التاريخية التي تُربط غالبا باسمه لا تسري على تلك الكتب، بل تنطبق فحسب على *The Order of Things*.

ر.ل.ب.

J.W. Bernauer, *Michel Foucault's Force of Right* (Atlantic Highlands, NJ, 1990).

G. Deleuze, *Foucault* (Minniapolis, 1988).

*** فولتير، فرانسوا ـ ماري أروت دي (1684–1778).** رغم أنه ليس مفكرا أصيلا، كان في عصره مؤلفا مسرحيا بارزا، وكاتبا روائيا ومروّجا بارعا للعلم والفلسفة. بعد أن نفي إلى إنجلترا، عني بفلسفة لوك وعمل نيوتن عبر *Letters philosophique* (1734). باهتمامات اجتماعية قوية ومديدة مدة حياته، استخدم فولتير رسائله لتثمين ما اعتبره الدستورية وحرية الفكر الإنجليزية، وبذا انتقد عوزهما في فرنسا. على نحومثير للجدل اتفق مع لاأدرية لوك بخصوص لامادية العقل.

اعتقد أن وجود الله يمكن إثباته عبر *البرهان الكوزمولوجي *برهان التصميم، وقد أنكر أية عناية إلهية خاصة. آمن بالدين الطبيعي وأدان الآثار الاجتماعية للدين الموحى به بوصفه ضارا. شن حملة نشطة تدعو إلى حرية الدين والإصلاح التشريعي.

ت.ب.

F-M. de Voltaire, *Philosophical Letters on the English Nation* (Indianapolis, 1961).

* **فولسدال، ديجفن (1932–).** فيلسوف نرويجي، عني بترجمة أعمال هوسرل إلى لغة الفلاسفة التحليليين. تعلم أساسا في جامعة أوسلو هارفارد، التي درّس فيها من عام 1961 حتى عام 1964. يعمل أستاذا في جامعة أوسلو منذ عام 1967، وفي جامعة ستانفورد منذ عام 1968.

في فلسفة اللغة، أكد فولسدال الحاجة إلى «حدود مفردة أصيلة» قبل أن يقوم كريكي بتسميتها *«محددات محكمة». أيضا ناقش العناصر المعيارية المتضمنة في الإشارة وعلة *لاتحديدية الترجمة والطبيعة الاجتماعية التي تختص بها اللغة.

طرح تأويلات مؤثرة لفلسفة هوسرل، التي اعتبرها نظرية في المعنى عممت. مثال ذلك، النويما الهوسرلية تعميم للمعنى في مجال الأفعال. إنه لا يعتبر هوسرل تأسيسيا بل يزعم أن التبرير النهائي عند هوسرل يشبه *«التوازن الانعكاسي» عند راولز.

ن.جي.جي.هـ

Dagfinn Follesdal, 'Husserl's Notion of Noema', *Journal of Philosophy* (1969).

* **فون رايت، جورج هنرك (1916–).** فيلسوف، محرر، شغل العديد من المناصب الجامعية والتدريسية الأكاديمية. هو عضو الأقلية الناطقة بالفلندية ـ السويدية. في عام 1939 واصل اهتمامه بالاستقراء والاحتمال، وانتقل من هلنسكي إلى كيمبردج، حيث قابل فتجنشتين وتأثر به كثيرا. في عام 1948، حين بلغ 33 عاما، خلف فتجنشتين أستاذا في جامعة كيمبردج. استقال عن منصبه ذاك عام 1951 وعاد إلى فلندا. من عام 1961 حتى عام 1986 شغل منصب أستاذ باحث في أكاديمية فنلندا. فضلا عن تحرير العديد من كتب فتجنشتين، أنتج أعمالا بيوجرافية وعرضية ونقدية عنه. إن مسحا لمجلداته الثلاثة *Philosophical Papers* إنما يشير إلى نطاق اهتماماته: *Practical Reason* (المجلد الأول، 1983) يواصل نقاش مواضيع من *The Varieties of Goodness* (1963)، *Norm and Action* (1963)، *An Essay in Deontic Logic* (1968) و *Explanation and Understanding (1971)*. أما Pilosophical Logic (الجزء الثاني، 1983) فيواصل نقاشه لمواضيع من *Tratise on Induction and Probability* (1951) و *logical Studies* (1957) وهو يشمل أبحاثا عن المفارقات، التفضيل، والمنطق الزمني. وأخيرا فإن *Truth, Knowledge, and Modality* (الجزء الثالث، 1984) يشتمل على مواضيع من *Causality and Determination* (1974) و *Freedom and Determination* (1980) وهو يتضمن أبحاثا في القضايا، المعرفة السببية، والمقامية.

د.هـ.س.

P.A. Schilipp and L.E. Han (eds.), *The Philosophy of George Henrik von Wright*, The Library of Living Philosopers, xix (La Salle, Ill., 1989).

* **فيبر، كارل اميل ماكسميليان (ماكس) (1864–1920).** عالم اجتماع ألماني، يتحدى تنوع اهتماماته تعريفه لعصرنا بأنه عصر التخصص والبيروقراطية. يعزو البشر معاني لأفعالهم وتتجسد أفعالهم في قواعد سلوكية اجتماعية. لذا فإن علم الاجتماع يتضمن «فهما» *(Verstehen)*. غير أنه يمكنه تفسير الظواهر الاجتماعية سببيا عبر النهج المقارن وعبر «الأنماط المثالية». تشتمل هذه الأنماط على ثلاثة أنواع من السلطة: التقليدية، الكارزماتية، والقانونية ـ العقلانية أو البيروقراطية (التي تسود في *الرأسمالية و*الشيوعية). الظاهرة الاجتماعية، مثال ظهور الرأسمالية، لا ترتهن فحسب بعوامل اقتصادية بل بأفكار، مثال «الأخلاق البروتستنتية» الكالفانية. جماعات المنزلات الاجتماعية مهمة أهمية الطبقات الاقتصادية عند ماركس. استجابة لثورات عام 1919 ميز بين «أخلاق المسؤولية» و«أخلاق الوعي» واقتبس من فاوست جوته قوله: «الشيطان مسن؛ محتم عليك أن تصبح مسنا كي تفهمه».

م.جي.أي.

R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (London, 1960).

* **فيتوريا، فرانسسك دي (1480–1546).** عضو النظام الدومينيكي، كان طالبا في باريس، ثم حاضر عقب ذلك في سالامانس. كتب شروحات مطولة لأعمال توما الأكويني اللاهوية لكنه اشتهر بأعماله السياسية والقانونية، خصوصا إسهامه في القانون الدولي. اعتقد في *jus gentium* (قانون الأمم) المؤسس على القانون الطبيعي والسليم عالميا. عاش في عهد هزيمة الأمريكتيين، وقد طور تعاليمه جزئيا في سياق نقاش المعاملة المناسبة لسكان العالم الجديد الأصليين.

أي.برو.

B Hamilton, *Political Thoght in Sixteenth Century Spain* (Oxford, 1963).

* **فيثاغورس (نحو 550–نحو 500 ق.م.).** شخصية مراوغة ولعله كان مفكرا أحدث تغيرا متطرفا. لا نعرف الكثير عن حياته: التفاصيل الأصيلة اشتقت الكثير من الأساطير و«التشكيلات المعادة» المتأخرة الداعمة لنشاطاته. شخصية متعددة التخصصات وكارزمية، هاجر من موطنه الأصلي في ساموس إلى إيطاليا الجنوبية، حيث أسس طائفة تميزت بمعتقدات وملاحظات مشتركة، اشتملت على قواعد سلوكية (مثال حظر أكل الفاصولياء وأنواع بعينها من اللحوم)، الحفاظ على المعرفة الخاصة والسعي وراءها، واحترام المؤسس نفسه.

الشك الحديث في انجازاته السياسية والفلسفية والرياضية والعلمية المزعومة مبرر إلى حد كبير. تعرضه المصادر المبكرة بوصفه ساحرا أساسا يزعم أنه اختبر تجارب «سرية» أو صوفية تشبه تجارب مشعوذ اسبيري. وفق هذا أقر مذهب التناسخ الذي يقول بتناسخ متكرر للأرواح، بعقاب وثواب على الحيوات السابقة.

باستثناء هذا، لا معنى يعزى إلى «الفيثاغورية» (المبكرة). لم تستمر الجماعة الأصلية طويلا، غير أنه كانت هناك خلال كل سنوات القرن الخامس قبل الميلاد (وحتى بعدها) نظريات متنوعة توصف بأنها «فيثاغورية». كثير منها اهتم بالرياضيات وعلم الفلك، وبمغزاها الكوني أوالسري، وهذا اهتمام قد يعود إلى فيثاغورس نفسه. يبدو أن بعضا منها حاول رد كل المعارف إلى الرياضيات (باستخدام مماهاة من قبيل «العدالة هي العدد 4»). يتم أيضا إقرار مثنويات منظومية من الأقطاب المرتبطة (مثال أيمن = ذكر = خير، أيسر = أنثى = سيئ). التأثير الفيثاغوري، بهذا المعنى الواسع، إنما يستبان عند بارمنيدس وامبيدوكلس، وفي مرحلة لاحقة عند أفلاطون والأفلاطونية المحدثة.

إي.ل.هـ.

*الفيثاغورية.

W. Burkert, *Lore and Science in Early Pythagorianism*, tr. E.L. Minar (Cambridge, Mass., 1972).

* **الفيثاغورية.** أسلوب في العيش وتعاليم تعزى إلى فيثاغوراس. كان هناك أشياع للفيثاغورية لثمانية قرون على الأقل منذ عهد فيثاغوراس، ولكن لم يكن هناك محتوى رئيسي ثابت للفيثاغورية. منذ القرن الرابع ق.م.، استعيرت تعاليم من مذاهب أخرى وكانت تعزى باستمرار إلى فيثاغورس. كل هذا، فضلا عن عوزنا لأعمال مبكرة، إنما يصعب من اكتشاف الطبيعة الأصلية للمذهب.

يقال إنه كان هناك انفصال مبكر بين الذين اعتبروا الفيثاغورية أسلوبا في الحياة، شيئا يشبه الدين، والذين اعتبروها مجموعة من التعاليم العلمية والرياضية والفلسفية. كانت التعاليم الأخلاقية والدينية تطهرية بمعنى واسع، وغالبا ما كانت غريبة تعوزها الأهمية الفلسفية الكبيرة. اشتهرت إسهامات الفياغورية الرياضية بكونها عظيمة، لكن مداها لم يكن واضحا. يرصد أرسطو بعض التعاليم الفلسفية، خصوصا أن الأعداد هي «أول أشياء الطبيعة بأسرها»، وأن «عناصر الأعداد هي عناصر الأشياء كلها». عرف الفيثاغوريون أنه يمكن التعبير عن الفواصل الموسيقية المتوافقة (أوكتاف، الرابع، والخامس) بنسب حسابية. ربما جعلهم هذا يعتقدون أن الكون بأسره قابل لأن يفسر ويفهم رياضيا - وهذه فكرة ثبت أنها مفيدة على نحو لافت. غير أن أرسطو اعتبر نظريتهم مشوشة: لقد عرضوا الأشياء على أنها مكونة من أعداد، وفشلوا في «فصل» الأعداد عن الأشياء المعدودة. قد يكون أرسطو محقا بخصوص فجاجة الفكر الفيثاغوري المبكر، غير أن هناك شواهد على دقة بعض البراهين.

كان فيليولوس (ولد نحو 470 ق.م.) أول من كتب تعاليم فيثاغورية، وقد بقيت أجزاء قليلة من أعماله. من ضمن نتائجه قوله إن «وجود» الأشياء أزلي، «يمكن معرفته إلهيا لا بشريا»، وأن «الكل ما يعرف عدد». بيّن أن ارتأى أن المعرفة البشرية لا تكون ممكنة إلا بالأشياء ذات العدد. يبدو أن مبرره أنه محتم على كل ما يمكن أن يعرف أن يكون ذا حدود (زمانية أومكانية) تميزه عن كل شيء آخر. لكن الأشياء المتمايزة على هذا النحو قابلة للعدّ، ولذا فإن الكون كما نعرفه محتم أن يكون قابلا للعدّ. يجادل أيضا بوجوب أن يشتمل الكون على «أشياء محدِدة» و«أشياء محدَدة» ترتبط بالتناغم. ربما اعتقد أنه ما لم تكن أشياء نوع ما فرضت قيودا على أشياء نوع آخر، لن يتسنى وجود «أشياء ذات حدود» (ومن ثم أشياء يمكن أن تعرف). غير أن ألفاظه مبهمة وتأويلها محل جدل.

اعتقد بعض الفيثاغوريين المبكرين أن للنفس «تناغما» مثل القيثارة. هذا يقترح أن الاحتياز على نفس يعني أن ترتبط المكونات الجسدية بعضها ببعض بطريقة بعينها (يمكن التعبير عنها رياضيا). غير أن هذا يبدو متعارضا مع المعتقد الفيثاغوري المتحقق منه الخاص بالتناسخ.

عزا أخلاف أفلاطون كثيرا من أفكاره إلى فيثاغوراس. لا ريب أنه تأثر بالفيثاغورية، كما في رؤيته

في الخلود في *Phaedo* وتمرينه في الكوزمولوجيا الرياضية في *Timaeus* ، غير أن دينه الفلسفي لفيثاغورس ربما كان محدودا. بعد أفلاطون، أصبحت الفيثاغورية عمليا نوعا من الأفلاطونية، تؤكد نظرية الأعداد والجوانب الأكثر صوفية من فكره.

في القرن الأول ق.م. تم إحياء المدرسة (غالبا ما تسمى «بالفيثاغورية المحدثة»)، وبقيت منها أعمال كثيرة اشتملت على مزيج من تعاليم مدارس متنوعة. ما يجعلها فيثاغورية هو محتواها الديني لا الفلسفي: قصص المعجزات، توقير الأعداد والانشغال بأسلوب الحياة الزاهد.

أثرت الفيثاغورية في تطور *الأفلاطونية المحدثة، وعند كتاب من أمثال لامبليكوس (نحو 300 ب.م.) أصبحت المدرستان غير قابلتين للتمييز.

ر.جي.هـ.

W. Burkert, *Lore and Science in Early Pythagorianism*, tr. E.L. Minar (Cambridge, Mass., 1972).

W.K.C. Guthrie, *A History of Ggreek Philosophy*, i (Cambridge, 1967), 164-340).

H. Thesleff, *An Introduction to Pythagorian Writings of the Hellenistic Period* (Abo, 1965).

*** فيجوتسكي، ليف سيمونفتش (1896–1934).** عالم نفس وفيلسوف روسي مبدع جادل بأنه فقط عبر فهم دور الثقافة في التطور السيكولوجي نستطيع الحصول على تصور للوعي يتغلب على أوجه قصور *السلوكية و*الردية دون تبني *المثالية. في حين يوهب البشر وظائف ذهنية أولية يمكن تفسيرها طبائعيا، الوظائف العقلية العليا تتوسطها أدوات سيكولوجية، مثال اللغة وسائر الأنساق الخارجية للتمثيل، التي يكتسبها الفرد، ليس بطريقة طبيعية بل عبر تمثل النشاط الاجتماعي داخليا. لذا يحصل كل طفل على الوعي عبر ولوجه الثقافة البشرية. بعيد وفاته بسبب السّل عام 1934، وضع ستالين أعماله في القائمة السوداء لعدة سنوات، غير أنه حوفظ على أفكاره من قبل مساعديه، خصوصا أي.ر. لوريا و أي.ن. لينوتيف، وقد شكلت أساس «علم النفس الاجتماعي - التاريخي» الروسي. أيضا أثر فكره في الغرب، خصوصا في علماء التربية.

د.باك.

David Bakhuyrst, *Cnsciosness and Revolution in Soviet Philosophy* (Cambridge, 1991), ch.3.

L.S. Vygotsky, *Thoght and Language* (Cambridge, Mass., 1986).

*** فيدانتا** .(Vedanta) نهاية أو زبدة النصوص المقدسة الموحاة عند الهندوس تسمى جمعا «فيدا» وتشتمل تقليديا على *الاوبانيشيدا الأكثر فلسفية، نص أساسي يسمى *Brahma Sutras*، ونص أخلاقي - ديني يسمى *بهاجافادجيتا. الفلسفة المتضمنة في اليوبانيشيدا معبر عنها على نحو خطابي مركز في *Brahma Sutras*، التي هي أقوال مأثورة تتعلق بالواقع الأسمى. إن هذه الأقوال، التي تعزى إلى باداريانا (القرن الثاني أو الأول ق.م.) تفند رؤى هرطقية من قبيل الإلحاد، وتستجيب لإشكالية الشر، الطبائعية، نظريات تنكر النفس، إلخ. إنها تروم إثبات الله بوصفه علة الكون المادية والكافية، وهي تقوم بتحليل الأحلام، السبات العميق، الحياة بعد الموت، إعادة التجسد، ووضع التحرر، كما توصي بأساليب تأمل تفضي إلى ذلك الوضع. أنتجت الشروحات المنافسة على *Brahma Sutras* مدارس في الفيدانتا مثال *سنكارا غير الثنائية، ثنائية *مادهافا، المماهاة في الاختلاف عند نمباراكا، إلخ.

تقر الفيدانتا غير الثنائية أن الوعي الذاتي المطلق هو الواقع الوحيد، وتعتبر عالم الكثرة الخارجي مظهرا زائفا، كما تقر أن النفس الفردية متماهيا حقيقة مع الوعي المطلق. إن هذا يمكننا في النهاية من تحقيق الحقيقة الفيندية «أنا كل ما يوجد». ينكر أنصار الأحدية والثنائية المرنتين تلك الرؤية الأحدية ويقومون بتأويل *Brahma Sutras* بطريقة مختلفة.

في نهاية القرن التاسع عشر أحيا سري رماكرشنا، وهو قديس صوفي أمي، الهندوسية الفندية، فغلب المبشرين المسيحيين والمصلحين المتأثرين بالنزعات الموحدة عبر إعادة توكيد الحقيقة الفندية المسيحية التي تقر أنه يمكن بلوغ الغاية الروحية من تحقق الله عبر سبل بديلة متكثرة تتبناها مختلف ديانات العالم. سرق تلميذه وسامي فيفيكانادا الأضواء عام 1893 في تجمع الأديان في شيكاغو بعرضه البليغ الاستبعادية الطائفية ودفاعه عما سماه لاحقا «الفينديتا العملية»، أي الملاحظة النشطة للألوهية في كل كائن حي عبر معاملة كل كائن حي كأنه الله. إن هذا ليس مجرد أثرة أو خدمة اجتماعية لأنه مؤسس على إيمان تأملي في وحدة الكل الروحية.

ضمن الفلاسفة المحترفين، امتزج تأثير كانت وهيجل ببعث الفيدانتا بحيث ظهر فيدانتيون محدثون من أمثال ك.سي. بهاتاتشارا، الذي أفضت نظريته الفينومينولوجية الأصيلة على نحو لافت في الذاتية الجسمية، التأملية، والروحية إلى نظرية دقيقة أسيء فهمها في النفس «غير المتعمدة» بوصفها حرة من كل موضعة.

أي.سي.

K.C. Bhattachacharya, *Search for the Absolute in Neo-Vedanta* (Honolulu, 1976).
Eliot Deutsch, *Advaita Vendata: A Philosophical Reconstruction* (Honolulu, 1969).

* **فيرابند، بول (1924–94)**. فيلسوف نمساوي - أمريكي من فلاسفة العلم دافع عن إبطال مجاله. في مرحلته المبكرة أكد فيرابند - لأسباب بوبرية - أهمية التكاثر النظري كما قام بتحديد وعقلنة استثناءات تاريخية للمبادئ المنهجية. في مناظرته مع لاكاتوش، جادل بأنه ليست هناك أية فئة من القواعد المنهجية تفي تعقيد تاريخ العلم حقه. *المنهج الجاد تاريخيا يخلو ضرورة من المحتوى المعياري. إذا لم تكن هناك عقلنة للعلم، فليس ثمة ما يجعله أفضل من الشعوذة مثلا. على العكس تماما، فإن فحص «الأساس المادي» للشعوذة قد «يثري، وربما حتى ...يعدل « الفسيولوجيا. من هذا المبدأ الموجِّه، انتقل أخيرا إلى نسبية المزاعم المعرفية.

ن.س.

ت.تشي.

ر.ف.هـ.

*العلم، تاريخ فلسفة.

Paul Feyerabend, *Philosophical Papers*, i and ii (Cambridge, 1981).
——, *Against Method*, rev. edn. (London, 1988).

* **فيراتير - مورا، جوزيه (1912–91)**. فيلسوف أسباني نفي عام 1939، عقب الحرب الأهلية. كان فيراتير وريثا للفلسفة الوجودية التي يقول بها اونامونو وأورتيجا، ولذا عني بكيف أن الأشياء التي تضفي على الحياة البشرية خصوصيتها - العقل والأخلاق - لا تتعارض مع العالم الطبيعي بل تعد استمرارا له. وفق هذا الحد، طرح أنطولوجيا على مستويات مختلفة من الواقعية - فيزيقية، بيولوجية، عصب - ذهنية، بيو - سوسيولوجية، وثقافية - اجتماعية - ينشأ كل منها عن سابقه الأكثر أساسية، دون أن يكون قابلا لأن يرد إليه.

يسمي رؤيته «بالتكاملية»، التي يعني منها شيئين. أولا، يريد التغلب على التعارض التقليدي بين المفاهيم غير القابلة للرد - مثال الطبيعة - العقل، السببية - الحرية، يكون - ينبغي - عبر إحداث التكامل بينها في أنطولوجيا متصلة. ثانيا، رام التفصيل في مقاربة منهجية تعد في آن تحليلية، نقدية، وتأملية، بحيث يفيد من سجايا مواريث فلسفية مختلفة. شكل من *الطبائعية المعيارية تعوزه السلاسة.

أي.جوم.

*الإسبانية، الفلسفة.

J. Ferrate-Mora, 'Fictions, Universals and Abstract Entities', *Philosophy and Phenomenological* Research (1977).

* **فيريتاتس سبلندور**. (Veritatis Splendor) عنوان أكثر منشور بابوي معاصر تعرض للنقاش، وهو مأخوذ من الكلمات الاستهلالية "The Splendore of Truth" [بهاء الحق]. فيه يرد البابا جون بول الثاني على *الذاتانية، *النسبانية، و*العاقبية، ويعيد توكيد التعاليم الكاثوليكية التقليدية بوجود نظام أخلاقي كوني موضوعي (*القانون الطبيعي) يتضمن خيرات وشرور كامنة. يركن العرض والبرهنة الفلسفية أساسا إلى نظريات الأكويني وكانت الأخلاقية. النقاش الفلسفي الرئيسي جزء يسمى "The Moral Act"، حيث يجادل «بأن التنظيم العقلاني للسلوك البشري خيّر في حقيقته والسعي الطوعي شطر ذلك الخير، الذي يعرفه العقل، يشكل الأخلاق. من ثم لا سبيل للحكم على النشاط البشري بوصفه خيّرا أخلاقيا لمجرد كونه وسيلة لتحقيق أحد أهدافه، أو لمجرد أن نية المعني خيّرة».

جي.هيل.

Veritatis Splendor: *Encyclical Letter Regarding Certain Fundamental Questions of the Church's Moral Teaching* (London, 1993).

* **الفيزيقانية**. التعليم القائل بأن كل شيء مادي. يسمى أيضا *بالمادية، الرؤية المرتبطة بديمقريتس، ابيكيريوس، هوبز، هولباخ، ت.ه. هكسلي، جي.ب. واتسن، كارناب، كواين، وسمارت. يقر أشياع الفيزيقانية أن العالم الواقعي لا يشتمل إلا على مادة وطاقة، وأن الأشياء لا تختص إلا بخصائص مادية، من قبيل الوضع الزمكاني، الكتلة، الحجم، الشكل، الحركة، الصلابة، الشحنة الكهربية، المغنطة، والجاذبية. أحيانا تستثنى *الكينونات المجردة من قبيل الأعداد، الفئات، والقضايا.

الحجة الأساسية على الفيزيقانية إنما تتعين في نجاح علم الفيزياء. لقد تسنى لعلماء الفيزياء تفسير قدر كبير ومتنوع من القوانين المادية. ثمة أدلة يوميا على المبدأ الذي يقر أن خصائص الأشياء الكبرى محددة من قبل أجزائها المادية. لوحظ الأساس المادي للظواهر السماوية في القرن السابع عشر، وللكيمياء في الثامن عشر، وللبيولوجيا في التاسع عشر.أما الأساس العصب - فسيولوجي لعلم النفس فقد تجلى على نحو مطرد في القرن العشرين.

أتت الاعتراضات الرئيسة التي تواجه الفيزيقانية من علم اللاهوت، الابستمولوجيا، وعلم النفس. تنشأ الاعتراضات اللاهوتية من اعتقاد سائد في آلهة فوق

طبيعية، لا مادية، وفي خلق خاص وحياة أخروية. تأتي الاعتراضات الابستمولوجية من فلاسفة مثاليين أو فينومينولوجيين من أمثال باركلي، هيوم، كانت، هيجل، ومل، الذين يرون أن أفكارنا أو معطياتنا الحية هي المواضيع الوحيدة للإدراك الحسي المباشر، ومن هذا يخلصون إلى أنه يتوجب رد كل شيء إلى الذهني. أصبحت الاعتراضات السكولوجية ملحة خصوصا بعد ديكارت، الذي تحظى *ثنائيته حتى الآن بأنصار متحمسين كثر. الاعتراض الأساسي أن التفكير، الانفعالات، والإحساسات تبدو مختلفة تماما عن الطول، الكتلة، والجاذبية. علماء الفسيولوجيا بعيدون عن تحديد الأوضاع العصبية التي ترتبط على نحو تام حتى بوضع ذهني واحد. يرد أنصار الفيزيقانية إما بإنكار وجود الظواهر اللامادية المزعومة (*المادية الاستبعادية)، أو بالجدل بأنه محتم أن تكون مادية (المادية الردية؛ أيضا نظرية الهوية؛ *السلوكية؛ *مادية الوضع المركزي).

و.أي.د.

D. Hull, *Philosophy of Biological Science* (Englewood Cliffs, NJ, 1974).

D.M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind* (Oxford, 1991).

*** الفيزياء، الإشكاليات الفلسفية في.** معظمها ميتافيزيقية على نحو مميز، وهي تنشأ عن محاولة حمل صورة العالم الذي تطرحه الفيزياء الحديثة محمل الجد. نمطيا، ما يقوم به فلاسفة الفيزياء هو تطبيق أفكار راهنة في الميتافيزيقا، تتعلق مثلا *بهوية المتمايزات، *النزوعات، *السببية، *الزمان، لتعميق فهمنا للفيزياء الحديثة ـ رغم أنهم كثيرا ما يجادلون بوجوب تعديل الفكر الميتافيزيقي الراهن أيضا. غير أن فلاسفة الفيزياء معنيون أيضا باشكاليات فلسفة العلم الابستمولوجية الأكثر عمومية، مثال عدم تحدد النظرية وفق المعطيات الامبيريقية، أو منزلة الكينونات غير القابلة للملاحظة. يركز على هذه الإشكاليات حين تطرح في سياق نظريات فيزيائية بعينها (مثال نظرية الخيوط) أو كينونات نظرية مفردة (مثال الكوارك)، حيث نأمل الحصول على فهم أعمق أو ربما حل هذه الإشكاليات.

تورط الفلسفة في الفيزياء ليس جديدا. لقد قام كل من نيوتن، ليبنتز، ديكارت، ماخ، بونكاريه، فضلا عن كثيرين آخرين من الفيزيائيين الكلاسيكيين، بصياغة أفكارهم عن العالم المادي في عبارات فلسفية وكمية في آن. غير اختلاط الفلسفة بالفيزياء أصبح أكثر وضوحا بانبثاق نوع النظريات المجردة التي سيطرت على الفيزياء في هذا القرن.

مثال ذلك، توطئة لأن يضمّن في نظرية النسبية الخاصة أن التزامن ليس مفهوما موضوعيا مستقلا عن وضع حركة الملاحظ، احتاج أينشتين «إلى تمهيد الطريق» عبر طرح نقد ابستمولوجي للمناهج التي يتسنى للملاحظ استخدامها لتحديد ما إذا كانت حوادث منعزلة مكانيا متزامنة. وقد مهد أينشتين الطريق لنظريته النسبية العامة بأن جادل (وفق سبل تأثير الجاذبية في الأشياء على نحو مستقل عن حجمها أو تكوينها) بأن لا سبيل لتمييز حركة الجسم تحت تأثير الجاذبية عن الحركة التي كان لنا أن نلحظها، في غياب الجاذبية، من منظور ملاحظ يمر عليه متسارعا («مبدأ التكافؤ» الشهير عند أينشتين). أيضا أسهمت انتقادات ابستمولوجية مشابهة (مثلا للإجراءات المستخدمة لتحديد موضع وعزم الجزيئ، *مبدأ اللاتعين)، في تشكيل المراحل المبكرة من تطورات *ميكانيكا الكم.

في ضوء هذا، فإنه من سوء الحظ أن الكثير من علماء الفيزياء اليوم يعتبرون الفلسفة عاجزة إلى حد كبير عن الإسهام في تقدم الفيزياء؛ إما لأن المشاكل التي تحوز انتباههم مبتذلة أو غريبة الأطوار إلى حد يحول دون تعلقها، أو لأنهم يعتبرون الفلاسفة معوزين للتدريب الرياضي الضروري لحسم مسائل أساسية.

على ذلك، أنتج هذا القرن «سلالة جديدة» من فلاسفة مدربين فيزيائيا كانوا على دراية بالجانب التقني وتأثيره في القضايا الفلسفية: مثال كيفية مواءمة نزوع الأنساق الميكروسكوبية شطر التوازن عبر الزمن مع ثبات القوانين الفيزيائية المؤسسة العاكسة للزمن: كيفية فهم حذف اللا متناهيات التي تتنبأ بها نظرية المجال الكمية عبر «إعادة التطبيع»؛ وما إذا كان التشكيل المعقول لفرض «الرقابة الكوزمولوجية» يسري على النسبية العامة بحيث تتسنى حماية *الحتمية ضد التفريدات العارية. ربما كان رايكنباخ أول هذه السلالة الجديدة، رغم أن الفلاسفة الذين نتذكرهم مباشرة منذ ذلك الحين هم ايرمان، فاين، جرنباوم، مالامنت، ردهيد، شيموني، توريتي، وفان براسن.

مثالان يكفيان للإشارة إلى القدرة التي فرضتها الفيزياء على الميتافيزيقا والابستمولوجيا. كلاهما مشتق من النظرية الخاصة والعامة *للنسبية (لكن *ميكانيكا الكم مهمة أيضا).

تؤثر نسبية التزامن في النسبية الخاصة على رؤى ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الزمن؛ الرؤية التي تقر أن الحوادث التي تقع في الحاضر وحدها الواقعية، أما

حوادث المستقبل فلم «تثبّت» بعد، أو أنها لم توجد بعد. في اللحظة التي يمر ملاحظان بحركة نسبية، سوف ترغمهما معاييرهما المختلفة في التزامن على الاختلاف بخصوص هوية حوادث المستقبل وحوادث الماضي. لذا، سوف يتوجب وفق الرؤية التقليدية أن يختلفا بخصوص هوية الحوادث الواقعية، حتى حال شغلهما (مؤقتا) الموضع المكاني نفسه. السبيل الواضحة لاستعادة الاتفاق أن يقول الملاحظان إن الحوادث التي يمكن أن تؤثر سببيا في حدث يصادف الملاحظين وحدها التي تعد واقعية، على اعتبار أن النسبية تتوقع أن كلا الملاحظين سوف يتفقان ضرورة على تلك الحوادث. (*المكان ـ الزمان). لكن هذا سيجعل هوية الحوادث الواقعية رهنا بالموضع المكاني الخاص بتصادف الملاحظين. لذا جادل البعض (مثال بتنام) بأنه يتعين التخلي عن أي تمييز موضوعي أنطولوجي بين «الحضار» (أو «الماضي») و«المستقبل».

يفضي تنبؤ النسبية العامة بإمكان أن يخفق المكان في الامتثال لمبادئ هندسة إقليدس إلى السؤال الابستمولوجي المتعلق بكيفية الدراية بالهندسة القابلة للتطبيق على عالمنا. تخيل عالم مخلوقات ثنائية الأبعاد محصورة في مجال اسطواني مسطح متناه تستخدم قضبان قياسية لتجرب وتحدد هندسة عالمها. افترض أن معدل تغير الحرارة يسبب تمدد وانكماش كل قضبان القياس على نحو متساو، وبحيث تنكمش القضبان إلى الطول صفر حين تقترب من حافة الاسطوانة. من قياساتها سوف تحصل تلك المخلوقات على انطباع مميز بأنها تعيش على كوكب ذي مدى لامتناه بهندسة «لوبتشفسكي». وبالطبع إذا عرفوا أن درجة حرارة الأسطوانة تؤثر في القضبان، سوف يتسنى لهم إعادة وصف الوضع على أنه إقليدي. ولكن لأنهم مأسورن دوما في الأسطوانة، لا سبيل للتأكد. يبدو إذن أنهم يستطيعون إما افتراض أن أدواتهم تسلك على نحو صحيح وتبني هندسة أكثر تركيبا، أو افتراض الهندسة إقليدية وتبني قصة فيزيائية أكثر تركيبا بخصوص قضبانهم المتمددة المنكمشة. لذا جادل البعض (مثال بوانكاريه ورايكنباخ) باستخدام قصة الأسطوانة بأن تحديد الهندسة المناسبة لعالمنا مسألة عرفية.

ر.كلي.

R. Boyd, P. Gasper, and J.D. Trout (eds.), *The Philosophy of Science* (Cambridge, Mass., 1992), pt. II, sect. 1: "The Philosophy of Physics".

M. Redhead, *Physics for Pedstrians*, Cambridge University Inaugural Lecture (Cambridge, 1988).

From Physics to Metaphysics (Cambridge, 1993).

L. Sklar, *Phiosophy of Physics* (Boulder, Colo., 1992).

*** الفيزيقانية في فلسفة العقل.** هي تطبيق للمبدأ الميتافيزيقي العام القائل بأن كل شيء في عالم الزمان والمكان مادي. فيما يتعلق بمجال الذهني، إذن، تزعم الفيزيقانية أن كل الحقائق المرتبطة بالعقول والذهنية حقائق مادية. من المفيد تقسيم هذا الزعم إلى جزئين: الفيزيقانية الأنطولوجية التي تنكر وجود فرديات ذهنية، بحيث يكون كل أفراد العالم فرديات مادية وتجميعات لها، والفيزيقانية الخاصية التي تقر أن كل خصائص هؤلاء الأفراد خصائص مادية.

تستبعد الفيزيقانية الأنطولوجية الكينونات المزعومة من قبيل الأرواح اللامادية، الجواهر الديكارتية الذهنية، «الانتليخيا»، «القوى الحيوية»، والفرديات الذهنية مثال المعطيات الحسية. إذا سلبت كل الكينونات المادية (مثال كل الجزيئات المادية) من هذا العالم، لن يبقى شيء ـ حتى إطار زمكان فارغ. غير أن كثيرا من أشياع الفيزيقانية الأنطولوجية ينكرون فيزيقانية الخاصية، حيث يرون إمكان احتياز البنى المادية المركبة على خصائص لامادية على نحو غير قابل للرد، مثال *الوعي و*القصدية، وهما خاصيتان يعدان عادة مشكّلتين للذهنية. تحديد خصائص عامة «للخاصية المادية» أمر صعب ومحل جدل، ولكن لنا في هذا المقام أن نتحاشى هذه المسألة عبر تركيز اهتمامنا على الخصائص والمقادير الأساسية في الفيزياء النظرية (مثال الكتلة، الطاقة، الشحنة) بوصفها نموذجا للخصائص المادية.

تقبل *النزعة الانبثاقية النزعة الفيزيقانية الأنطولوجية لكنها تنكر فيزيقانية الخاصية. وفقها، حين تصل بنية مادية مستوى بعينه من التركيب قد تحتاز على خصائص *منبثقة جديدة، أهمها الحياة والوعي، وهي غير قابلة للتنبؤ أو التفسير عبر مكوناتها المادية. الفيزيقانية اللاردية، التي قد نجادل بأنها الرؤية التقليدية الراهنة في إشكالية الجسم ـ العقل، رؤية مرتبطة؛ إنها تقر أنه رغم أن كل الأشياء والحوادث العينية في هذا العالم مادية، بمقدور بعض منها أن تحتاز على صفات أعلى مرتبة، خصوصا منها الخصائص السيكولوجية، غير قابلة للرد إلى خصائص مادية أقل مرتبة.

غير أن معظم أشياع الفيزيقانية اللاردية يقرون أولية الخصائص المادية والقوانين المادية، على الأقل بالمعنى التالي («مبدأ التعويل»): تحدد الخاصية المادية في الشيء مجموع خصائصه، بما فيها خاصيته الذهنية.

هذا يعني أنه يستحيل وجود شيئين أو حدثين متشابهين في كل خصائصهما المادية ومختلفين في بعض الجوانب الذهنية.

الحجة الرئيسة ضد فيزيقانية الخاصية إنماتتعين في *تنوعية (أو كثرة) إمكان تحققية الخصائص الذهنية وسائر الخصائص المنتمية إلى مراتب عليا. يمكن للألم مثلا أن «يتحقق» في البشر عبر إثارة النسيج c، غير أنه يتوجب علينا أن نتوقع في أنواع مختلفة من الحيوانات (وربما حتى في منظومات الكتروميكانيكية) آليات مختلفة لتحاشي الألم. الراهن أنه قد لا يكون هناك حد أعلى لمحققي الألم الممكنين في كل الأنساق الممكنة والواقعية. إذا صح هذا، فإن الألم غير قابل لأن يماهى بأي نوع مادي مفرد. يصدق هذا، فيما يجادل البعض، على كل الخصائص العليا، بما فيها الخصائص البيولوجية في علاقتها بالخصائص الفيزيوكيميائية (*الوظيفية؛ *الردية).

غير أنه بمقدور الذين ينكون فيزيقانية الخاصية لهذا السبب التشبث بالفيزيقانية عبر إقرار أن الخصائص الذهنية وسائر الخصائص العليا يمكن أن تتحقق في الأنساق فقط بفضل خصائصها المادية. من شأن هذا أن يفضي إلى «فيزيقانية النماذج العينية»، التي تقر أنه بالرغم من بقاء الخصائص الذهنية متمايزة عن الخصائص المادية، كل حالة (أو نموذج عيني) للخاصية الذهنية حالة لخاصية مادية.

ثمة اعتراض آخر على الفيزيقانية، موجّه مباشرة إلى صميمها، خلافا لاعتراض تنوع التحقق، وهو مؤسس على فكرة مفادها أنه يستحيل على الخصائص الذهنية، وفق خصائصها السيكولوجية الصرفة، أن تكون خصائص مادية. حتى إذا اتضح أنه محتم على أن يكون للألم مثلا مناظر مادي عصبي مفرد في كل العضويات وسائر المنظومات القادرة عليه، كيف يمكن لإيلام الألم أن يكون خاصية عصب ـ بيولوجية؟ حين ننتقل من الذهني إلى المادي نفقد فيما يجادل البعض ما هو ذهني على نحو مميز في الخصائص الذهنية، مثال خاصيته النوعية، جاهزيته لتناول الوعي، وخصوصيته.

جي.ك.

J. Fodor, 'Special Science, or the Disunity of Science as a Working Hypothesis", *Syntheses* 28 (1974), 77-115.
G. Hellman and F. Thompson, 'Physicalism: Ontology, Determinism, and Reduction, *Journal of Philosophy* (1975).
Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980).
J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London, 1963).

*** فيخته، جوهان جوتلب (1762–1814).** فيلسوف ألماني يعد أول أعظم المثاليين الذي خلفوا كانت. في كتابه *Attempt to a Critique of All Revelation* (1792; tr. Cambridge, 1978) يجادل بطريقة كانتية بأن الدين الموحى به عنصر مهم في التهذيب الأخلاقي لمجتمع يعتوره النقص. غير أن الناشر أغفل ذكر مؤلفه، وهكذا افترض بشكل سائد أن كانت هو مؤلفه. (لم يصدر عمل كانت في هذا الموضوع *Religion within the Limits of Pure Reason* إلا في السنة اللاحقة.) حظي فيخته بشهرة مفاجئة بمجرد أن كشف النقاب عن كونه مؤلف الكتاب، وحصل على درجة الأستاذية في جامعة جينا عام 1793. لكنه فقد هذا المنصب بسبب جدل أثير حول إلحاده المفترض (لم يكن يعتبر الله شخصا، بل عده المنظم الأخلاقي للعالم)، وقد احتدم هذا الجدل بسبب مزاجه الذي لا يساوم وبسبب الدعم الذي تلقاه من الثورة الفرنسية. بعد ذلك انتقل إلى برلين، عاصمة بروسيا، حيث ارتبط، وفي فترة لاحقة تخاصم مع فردريك شلنج والحلقة الرومانسية. (أعجب الرومانسيون بفيخته، لكنه لم يشاركوه حماسته للأخلاق.) تكرس ذياع صيته بسبب محاضراته الشهيرة في برلين (وفي ايرلانجن، حيث شغل كرسيا منذ عام 1805)، خصوصا *Addresses to the German Nation* التي ألقاها عامي 1807 ـ 1808، حيث جادل عقب انتصار الفرنسيين على بروسيا في جينا وارتدت، بخصوص تجديد ألمانيا الأخلاقي (عبر الإصلاح التعليمي أساس) ومن ثم الجنس البشري بأسره. في عام 1809 أصبح أستاذا في جامعة برلين الجديدة، وفي عامي 1811–12 تولى رئاستها. دفن في برلين، وفي فترة لاحقة دفن هيجل بجانبه.

اعتبر فيخته نفسه كانتيا مخلصا، بيد أن هناك جوانب متعددة في نسق كانت، وفق عرض كانت لها على أقل تقدير، لم يكن قادرا على قبولها. وعلى وجه الخصوص، ضمّن كانت أن ثمة أشياء في ـ ذاتها، غير قابلة لأن تعرف من قبلنا، هي المسؤولة عن العنصر الحسي في المعرفة، ما يعني أنها متميزة تماما عن العنصر المفهومي. فضلا عن ذلك، لم يكن نسق كانت وفق تأويل فيخته منظوميا إلى حد كاف. إنه لم يخفق فحسب في تفسير علاقة الإحساسات بالمفاهيم، بل يفضّل أيضا في طرح اشتقاق مناسب للمقولات تفيد منه معرفتنا بالظواهر. لقد ظهرت فلسفتا كانت النظرية والعملية في عالمين متمايزين، بلا رابط مرض يربط

بينهما. لتجنب هذا القصور، اقترح فيخته ألا نبدأ كما بدأ كانت بفحص معارفنا، لاكتشاف ما هو متضمن فيها، بل باعتبار الأنا الخاص، أي «أل «أنا أفكر» التي يتوجب عند كانت «أن تكون قادرة على مصاحبة كل التمثلات». في كتاب *Scientific Knowledge* (*Wissenschaftslehre*, 1974; tr. New York, 1970)، يدعونا لإغفال الأشياء الخارجية والأوضاع الذهنية وأن نركز فحسب على الأنا التي تقوم بإدراك كليهما. (بوصفه مثاليا ترانسدنتاليا، عوضا عن أن يكون مثاليا ذاتيا أو سيكولوجيا، ليس بمقدور فيخته أن يفترض وجود الأوضاع الذهنية وطبيعتها.) إن هذه الأنا ليست شيئا ولا جوهرا، بل مجرد نشاط، نشاط «الوضع» نفسه. إنها لا توجد إلا بفضل وعيها بذاتها.وضع الأنا لذاتها هو الطريحة. لكن لوضع الأنا لذاتها، رغم إمكان تيقننا من وقوعه، شروط بعينها، ومن ثم فإن له مترتبات؛ إذا افترضنا أن الأنا تضع نفسها، وأنكرنا أن تلك الشروط قد استوفيت، سوف نقع، صحبة الأنا نفسها، في «تناقض»، ونشاط الأنا (و *Wissenschaftslehre*) إنما يمارس من أجل حل هذا التناقض. كي تعي الأنا ذاتها يتوجب عليها أن تقيد نفسها («يعمل الوعي عبر التأمل، والتأمل لا يكون إلا عبر قيود»)، وهذا لا يجدي إلا عبر وضع شيء مغاير للأنا نفسها، أي اللاأنا. (النقيضة). الآن تقع الأنا في تناقض آخر: إنها تضع وتنفي ذاتها، وهذا لا يحل إلا عبر جميعة: الأنا تضع أنا قابلا للقسمة يقيد ومقيد من قبل لاأنا غير قابل للقسمة؛ أي أن اللاأنا تسلب جزئيا الأنا، والأنا تسلب جزئيا اللاأنا (مفاهيم فيخته في الطريحة والنقيضة والجميعة تظهر ثانية عند هيجل، لكن هيجل لا يستخدم هذه المصطلحات.)

يتضمن ثالث هذه المبادئ الثلاثة قضيتين: (1) تضع الأنا نفسها بوصفها محددة من قبل اللاأنا. (2) تضع الأنا اللاأنا بوصفها محددة من قبل الأنا. يشكل هذان على التوالي أساس *Wissenschaftslehre* النظري وأساس *Wissenschaftslehre* العملي. يكشف *Wissenschaftslehre* النظري عن شروط تحديد الأنا من قبل اللاأنا. إنه يقوم بذلك أساسا عبر تأمل الأنا في نشاطها وتجاوزها الحد المتضمن في هذا النشاط. غير أن هذا التأمل يتضمن حدا جديدا، يتم تجاوزه بدوره عبر التأمل. على هذا النحو يروم فيخته اشتقاق كل الشروط المتطلبة لتحديد الأنا باللاأنا: الإحساسات، المكان، الزمان، ومقولات الفهم من قبل السببية. *الشيء - في - ذاته يستعاض عنه «بالحد الذاتي اللاواعي للأنا» - «لاواع» لأن نتاج الأنا يبدو أنه معطى لها «من لاشيء».

القضية الثانية، التي تقر أن اللاأنا محدد من قبل الأنا، تفضي إلى *Wissenschaftslehre* العملي، وهذا أمر حاسم عند فيخته نسبة إلى تشكيل العالم. أولا، دافع الأنا لإنتاج عالم، عالم من نوع بعينه، أن يكون لها مجال تمارس فيه نشاطها، خصوصا لتأدية واجبها الأخلاقي. ثانيا، لا يتوقف العالم عن كونه مجرد شبكة من الأفكار (Vorstellungen) ويصبح موضوعيا حقيقة نسبة إلى الأنا إلا بال Wissenschaftslehre العملي. تأدية الواجب إنما تتطلب وجود أنوات أخرى على قدم المساواة معي، وينبغي علي أن اعتبر الآخرين مراكز مستقلة من الوعي والنشاط، وليسوا مجرد بعض أفكاري. ولكن إذا كان العالم يدرك حسيا عبر كائنات أخرى، فضلا عن نفسي، فإنه مستقل نسبيا عني وعن أوضاعي الذهنية.

في أعمال تلك الفترة، خصوصا *The Science of Rights* (1796-7; tr. London, 1889) و *The Science of Ethics* (1798; tr. London, 1897)، طور فيخته مترتبات الـ *Wissenschaftslehre* العملي. في هذا العمل الأخير، يحاول اشتقاق محتوى واجباتنا من مجرد حقيقة أنه ينبغي علينا أن نسلك بطريقة أخلاقية، فهو يجادل مثلا بأنه على اعتبار أن النشاط الأخلاقي يتطلب وجود آخرين، يجب علينا أن نحجم عن قتلهم، وإلا أعقنا قدرتهم على النشاط الأخلاقي. أما العمل الأول فيطبق المبادئ الأخلاقية على القانون، العائلة، الحقوق الفردية ضمن الدولة، والعلاقات بين الدول. مهمة الدولة هي حماية حقوق مواطنيها، «وهي ليست سوى مفهوم مجرد؛ المواطنون وحدهم، بوصفهم كذلك، هم الأشخاص الحقيقيون». يتوجب على الدول تشكيل كونفدرالية لحماية حرية كل الناس، وفي النهاية يتوجب على كل الناس الانتماء إلى كومنويلث واحد. غير أنه لم يمنع فيخته من أن يجادل في *The Closed Commercial State* (1800) بأنه على الدولة أن تتحكم بصرامة في النشاط الاقتصادي الذي يمارسه مواطنوها وأن تمنع التجارة الدولية.

تعاليم فيخته سالفة الذكر موجزة بطريقة جيدة في كتابه *The Vocation of Man* (1800; tr. New York, 1956)، حيث يعتبر ثلاثة مذاهب في العالم، اللاحق فيها أفضل من سابقه: الأولى، *الحتمية الطبائعية، التي تبطل حرية الإنسان في «ضرورة الطبيعة الصارمة»؛

ثانيا، *المثالية النظرية، التي ترد العالم، الذي يشتمل على المرء وعلى الآخرين، إلى «منظومة من الصور»؛ وثالثا، المثالية العملية، التي يظهر فيها المرء والآخرون أحرارا، لكنهم كائنات أخلاقية متجسدة تشغل العالم الموضوعي. يختتم فيخته هذا العمل بإقرار أن الله هو المنظم الأخلاقي للعالم وأننا لا نوجد «إلا في الله وعبر الله». غير أن هناك تغيرا طرأ على فكره بعد عام 1800. في *Wissenschaftslehre* الذي صدر عام 1794، يقابل فلسفته، المثالية، «بالدوجماطيقية» أوالواقعية التي يقول بها مفكرون من أمثال اسبينوزا. (إنه يزعم أن الفلسفة التي يتبناها المرء من بين تينك الفلسفتين إنما ترتهن بطبيعته، لكنه يطرح أيضا أسبابا لتفضيل المثالية، من قبل عجز الدوجماطيقية عن تفسير الوعي والحرية.) لكنه أصبح بعد عام 1800 أكثر اقترابا من اسبينوزا وشلنج. في كتابه *The Way to Blessed Life or the Doctrine of Religion* (1806) وفي أعمال أخرى صدرت في الفترة نفسها ـ بما فيها تنقيحه لـ *Wissenschaftslehre* ـ لم يعد «الدفع اللامتناهي» الخاص بالأنا مستقلا وقادرا على دعم نفسه، بل أصبح ينطلق من «الكائن المطلق» *(Sein)* العاجز عن الوجود، التغير، أو الفناء، والذي يسميه فيخته أيضا بالله، والكلمة *(Logos)* والمطلق. تظل الأشياء عند فيخته مستنبطة بوصفها نتاجات للوعي، لكن النشاط اللامتناهي الذي يقوم به الوعي يستنبط الآن من نهاية «محاكاة» الله، ومهمتنا إنما تتعين في «الحياة المباركة» الناتجة عن تأمل الله أكثر مما تتعين في النشاط الأخلاقي. يبدو أن إحدى الإشكاليات التي قادت فيخته إلى هذه النتيجة تتعلق بصعوبة إقرار أن الأنا التي تنتج العالم، ولا تقابل، إلا في مرحلة متأخرة من *Wissenschaftslehre*، أنوات الآخرين («أنت» و«هو»)، تعد بأي معنى مهم «أنا»، عوضا عن أن تكون «هي» [لغير العاقل]. (يقر هيجل أن أنا فيخته المطلقة لا تختلف عن الوجود المحض.)

عبر حياته الفكرية، اعتقد فيخته أن مهمة الإنسان إنما تتعين في استعادة على مستوى أعلى للمطلق المحض الذي بدأ منه الـ *Wissenschaftslehre*، سواء أكان هذا هو الأنا أو الوجود، وسواء أكانت استعادته تتعين في تبصر فلسفي أو ديني، كمال أخلاقي، أو تجانس سياسي. على هذا النحو يعمل فكره على مستوين. أولا، ثمة تطور منطقي في العلاقة بين المطلق (الأنا، الوجود) وتجلياته؛ وهو يعرض هذا في أعماله المقصورة على فئة بعينها من القراء. ثانيا، ثمة تاريخ سيكولوجي لمراحل التأمل الذي يكشف عبره عن هذه العلاقة المنطقية للذات المتناهية؛ وهو يعرض هذا في أعماله الأكثر شهرة. في *Characteristics of the Present Age* (1806)، يطرح تاريخا كليا، يبدأ من المرحلة «الأركدية» الخاصة «بالعقل الغريزي»، ويمر «بالشرورية الكاملة» الخاصة «بالدولة المؤسسة على الحاجات» *(Nothstaat)*، وانتهاء بالمرحلة «الإيليسية» الخاصة «بالعقل الفني». تحت تأثير شلنج، يناط بالاستاطيقي دور حاسم في مواءمة نقيضات الـ *Wissenschaftslehre*. غير أن الدين في أعمال أخرى يقوم بدور أكثر أهمية من الفن. وفق *The Way to Blessed Life* يتشظى الوعي إلى تنوع لامتناه من الأشكال الفردية. غير أن عالم الظواهر هذا وعلاقته بالمطلق إنما يعد تأملا بشريا يمر بخمس مراحل تاريخية: (1) اعتبار الظواهر الامبيريقية الواقع الوحيد؛ (2) اعتبار الواقع النهائي قانونا يحكم مجتمع أفراد أحرار مستقلين متساويي الحقوق؛ (3) تكريس الحياة الأخلاقية البطولية لتحقيق المشيئة الإلهية، أفكار الفن المؤسِّس، السياسة، والدين؛ (4) الانسحاب الديني من السلوك البطولي شطر التسليم بالحياة الدنيا بوصفها تجليا للألوهية؛ (5) فهم فلسفي واضح لخطة الوجود ووحدة كل الناس في مثقفين أحرار غايتهم واحدة: «الدين دون العلم مجرد إيمان رغم أنه إيمان لا يتزعزع؛ العلم يبطل كل إيمان ويجعله تبصرا». في المرحلة الأخيرة يتم بمعنى ما إرجاع الوجود المطلق إلى طهرانيته الأصلية.

لفكر فيخته المبكر تأثير قوي على الفلاسفة الأصغر سنا، خصوصا شلنج وهيجل: فمثلا، نهج هيجل الفلسفي، وعمله *Phenomenology of the Spirit* تتويج لموروث تمثله تواريخ فيخته الفلسفية. أيضا أثر فيخته في الأعمال الأدبية التي أنجزها رومانسيون من أمثال نوفاليس وفي مفهومهم للسخرية: يقول شلنج إن «التيارات الأعظم في هذا العصر هي الثورة الفرنسية، كتاب فيخته *Wissenschaftslehre*، وكتاب جوته Wilhelm Meister".

م.جي.آي.

*الكانتية.

R. Adamson, *Fichte* (Edinburgh, 1881).

F, Copleston, *A History of Philosophy*, vii: *Modern Philosophy*, pt. 1: Fichte to Hegel (Westminister, Md, 1963).

D. Henrich, *Fichte's Original Insight*, in D.E. Christensen (ed.), *Contemporary German Philosophy*, i (University Park, Penn., 1982).

X. Leon, *Fichte et son temps*, 3 vols. (Paris, 1916-28).

E. Tugendhat, *Self-consciousness and Self-determination*

(Cambridge, Mass., 1986).

* **فيشينو، مارسيليو (1433–99).** فيلسوف إيطالي ترجم كل محاورات أفلاطون إلى اللاتينية، فضلا عن بعض الأعمال التي تعزى إلى فلاسفة الأفلاطونية الجديدة، بحيث أصبحت المجموعة الكاملة في متناول علماء الغرب لأول مرة. أيضا كتب شروحا على العديد من المحاورات، أشهرها شروحه لمحاورة *Symposium* (1469)، حيث عرض نظريته المؤثرة في الحب الأفلاطوني بوصفه افتتانا ينتقل من المستوى المادي إلى المستوى الروحي، ويفضي في النهاية إلى حب الله. بعيد تنصيبه كاهنا عام 1473، أكمل كتابه *Theologia Platonica*، حيث بيّن أن التدليل العقلاني على الإيمان المسيحي في خلود الروح الشخصي موجود في تعاليم الأفلاطونيين. أيضا جادل بأن *الأفلاطونية، خلافا *للأرسطية، تتسق أساس مع المسيحية وطالب بأن تتنزل موضعا مركزيا في المنهج الدراسي الفلسفي.

جي.أي.ك.

*الجديدة ـ الأفلاطونية.

G.C. Garfagnini (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Stud e document*, 2 vols. (Flirance, 1986).

* **فينا، حلقة.** (Wiener Kreis). جماعة كانت أعمالها حاسمة لتطور *الوضعية المنطقية. نتجت الحلقة عن نقاشات بدأت عام 1907 بين أوتو نيوراث، عالم اجتماع، هانز هان، عالم رياضيات، وفيليب فرانك، عالم فيزياء. معظم أعضاء الحلقة، مثل مؤسسيها، تلقوا تدريبا علميا ورياضيا لا يستهان به. ازدهرت الحلقة تحت قيادة مورتز شلك، الذي شغل منصب كرسي ماخ في جامعة فينا عام 1922. غير أن ظهور النازية في الثلاثينيات أدى إلى شتات عناصر الحلقة، الذين كان كثير منهم يهودا، ماركسيين، أو الاثنين معا. في عام 1931 غادر هربت فيجل، فوصل في النهاية إلى جامعة منسوتا، حيث ساعد في تشكيل برنامج لفلسفة للعلم. أما ردولف كارناب، الذي جاء إلى فينا عام 1926، فقد غادرها عام 1931. تعين في جامعة شيكاغو عام 1936، العام الذي اغتيل فيه شلك في فينا في مدخل الجامعة. في عام 1938. تم حل آخر تنظيمات الحلقة في فينا، حيث ذهب فريدريك وايزمان إلى أكسفوردج، وكرت جودل إلى برنستون.

أثرت أعمال تارسكي في علم دلالة اللغة المنطقية ومحاولات بوبر تفسير الفرق بين العلم الحقيقي والعلم الزائف كثيرا في الحلقة. وكذا شأن أعمال فتجنشتين. كان كتابه *Tractatus* يقرأ بصوت عال ويدرس سطرا سطرا من قبل أعضاء الحلقة، الذين لم تتح فرصة لقائه من عام 1927 حتى بداية الثلاثينيات إلا لقليل منهم ـ بأعداد متضائلة، وتشكيلات متنوعة ودرجات مختلفة من الارتياح. عن هذه النقاشات نتجت صياغة قوية *لمبدأ التحقق، الذي يقر أن مغزى الجمل غير التحليلية إنما يرتهن بإمكان اختبارها، والمنطوقات التي ليست تحليلية ولا قابلة امبيريقيا للاختبار لا معنى لها. ثمة صياغات مختلفة لهذا المبدأ يميز بينها قوة شروطها فيما يتعلق بالقابلية للاختبار.

يوظف التفلسف في حلقة فينا الآلية المنطقية التي استحدثها فريجه، رسل، ووايتهد (بفترة طويلة قبل رواجها) وأساليب صورية في علم الدلالة والاستدلال الاستقرائي، التي استحدث كثير منها أو أثري من قبل أعضائها. طبقت تلك الأدوات على مسائل فلسفية تقليدية تتعلق بطبيعة المعرفة وإمكانها. جاءت أمثلة المعرفة الأساسية التي حثت الحلقة الفالسفة على دراستها من العلوم الدقيقة، التي يفترض أنها نماذج للبحث المجرى على نحو مناسب، والذي يتوجب أن تبسط معاييره على العلوم الإنسانية. لقد ساعد هذا، فضلا عن صورانيتها كثيرة المطالب، على جعل فلسفة حلقة فينا أقل رواجا بين الأكاديميين الذين اعتبروا عملهم أكثر إنسانية. وكذا فعلت حملة الحلقة المضادة «للميتافيزيقا»، الاسم القدحي الذي وصفت به الخطاب الذي يروم إصدار مزاعم أساسية غير قابلة للاختبار الامبيريقي الصارم ولا التحليل الصوري المحكم. لقد أساء للمثقفين وصم الكلمات التي دافعوا عنها (واقتاتوا عليها) بأنها ميتافيزيقا.

آخرون لم يكونوا سعداء لأسباب سياسية يتوجب حملها محمل الجد من قبل كل معني بتاريخ الفلسفة التحليلية. كان هناك جمع من الفلاسفة الألمان ـ منهم هيدجر ـ يروجون لفكرة أن الألمان الخلّص وحدهم القادرون على فهم التاريخ والثقافة الألمانية، وأنه يتوجب ألا يسمح لغيرهم بتدريسها. هتلر (الذي حظي بدعم أشخاص ليسوا أقل قدرا من عالم الفيزياء الحائز على جائزة نوبل فيليب لينارد)، نذر نفسه لإنقاذ الشباب الألماني من العلم غير الألماني، بما فيه النسبية وفيزياء الكم. اشتمل الخطاب الذي استخدم في تبرير مثل هذه المواقف على بعض أهداف حرب الحلقة ضد الميتافيزيقا. «الدموع تجري... سوف تتقيأ إذا لم يضطر المرء للضحك... خلف كل ذلك يقف هتلر... هاهو الله يأتي، والدين.... والحقائق الموروثة، والشعب الألماني، وما تحتاجه لطعن اشتراكي يهودي...بين

الأضلاع.... أواه ياكارناب....أواه أيها العالم». كان ذلك نيوراث عام 1932 (اقتبست في كتاب جاليسون، 742 ."Aufbau/Bauhaus")، يصف الظروف التي واجهت حلقة فينا ووضعيين آخرين حين شرعوا في تطوير مناهج صورية في الفلسفة وترويجها، بحيث أعدوا جدول أعمال فلسفة العلم في القرن العشرين، وساعدوا في استحداث *الفلسفة التحليلية.

جي.ب.ب.

Rudolf Carnap, "Intellectual Autobiography", in Paul Arthur Schilipp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle, Ill., 1963).

J. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station* (Cmbridge, 1991).

Peter Gallison, 'Aufau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism", *Critical Inquiry* (1990).

* **فيكو، جيمباتستا (1668–1744).** يمكن أن نجادل بأنه أهم فيلسوف إيطالي. كان أستاذ الخطابة في جامعة مدينته نابولي منذ عام 1699. يتأسس فكره على مبدأ أن «الحقيقي *(verum)*والمصنع *(fatum)* قابل للتحويل» ولذا فإننا لا نعرف يقينا سوى ما قمنا بصنعه. ليس بمقدور العلوم الطبيعية أن تفضي إلا إلى مقاربات لحقيقة مؤسسة على محاولاتنا محاكاة الطبيعة في التجارب، بينما لا تستطيع العلوم الإنسانية توفر معرفة دقيقة لأن المجتمعات من خلقنا. استخدم فيكو هذا المبدأ في كتابه (1725) *The New Science* لتطوير فلسفة كاملة في التاريخ استبقت الكثير من مذاهب القرن التاسع عشر *التاريخانية. جادل بأن التغير التاريخي يناظر انتقال الفرد من مرحلة الميلاد إلى النضج ثم الموت، بحيث يتبع التاريخ نمطا تعاقبيا من *corsi* و *ricorsi* ترتبط فيه كل التطورات اللغوية، الثقافية، الفكرية، السياسية، والاقتصادية. يتوجب فهم مجتمعات الماضي عبر نفسها، ورؤية التغير الاجتماعي بوصفه نتاجا غير مقصود لكنه مفيد للحاجات والعقل والمصالح المطورة عند أفراد أنويين أساسا.

ر.ب.ب.

L. Pompa, *Vivo* (Cambridge, 1975).

* **فيلد، هارتري ه. (1946–).** فيلسوف لغة و*رياضيات أمريكي. أثر أساسا عبر فلسفته الخيالية في الرياضيات ـ برنامج فيلد. يجادل كواين وبتنام أنه على اعتبار أنه لا سبيل للاستغناء عن الرياضيات في تشكيل النظريات العلمية، فإن أي شاهد على صحة النظرية العلمية شاهد على صحة النظرية الرياضية التي تشكل جزأها الأساسي. يروم برنامج فيلد تقويض هذه المحاجة عبر خطوتين. أولا، يزعم أنه بالمقدور إعادة كتابة أية نظرية علمية اسميا، بحيث تحرر من الالتزام بأية كينونات رياضية. ثانيا، ينشد فيلد تفسير النفع البادي للصياغات الرياضية للنظريات العلمية بتبيان أن الصياغات الرياضية مفضلة لأنها تفضي إلى إثباتات أقصر لنتائج اسمية، وأنه بالمقدور الوصول إلى تلك النتائج عبر مقدمات اسمية ملتوية طويلة.

أي.د.كيو.

H.H. Field, *Realism, Mathematics and Modality* (Oxford, 1989).

* **فيلون.** يسمى فيلون جوديوس أو فيلون الأسكندرية (نحو 20 ق.م. ـ 50 ب.م.). أبرز الفلاسفة اليهود في العصر الهلينيستي، وهو قائد الطائفة اليهودية في الأسكندرية. دافع عن أشياع دينه في سفارة لكاليجولا وعبر مواعظ خطابية مركبة. حواشيه اليونانية الكوزمولوبوتينية، على إنجيل ستيوجنت، التي غالبا ما تكون ملحمية، تجمع بين القيم والأفكار الأفلاطونية والرواقية واليهودية، بحيث تطرح أساسا لعلماء اللاهوت المسيحيين، وبعد ذلك المسلمين واليهود، العقلانيين، رغم أن تأثيره على اليهود والمسلمين كان غير مباشر إلى حد كبير. فكرته بأن اللوغوس أو كلمة الرب تتوسط مطلقيته في الخلق عبر الإفصاح عن الحكمة الإلهية في الطبيعة والذكاء البشري، ومفهومه في الفلسفة بوصفها خادمة *(ancilla)* للاهوت، تعدان أساسيتين للنظريات الوسيطة. تشكل الفلسفة بدورها الذي يبدو فرعيا كل الثقافات الموحدة الثلاثة.

ل.إي.ج.

Philo, Works, ed. And tr. F.H. Golson, 10 vols., Loeb Classical Library (Cambridge, Mass., 1929-53),

مع مجلدين إضافيين لترجمة رالف ماركوس الإنجليزية للأعمال التي احتفظ بها باللغة الأرامية.

H.A. Wolfson, *Phil: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge, Mass., 1962).

* **فيلون (الديالكتيكي) (يوناني، بين القرنين الرابع والثالث ق.م.).** في مقابل *الحجة الرئيسة، يقر فيلون أن «مجرد ملاءمة الموضوع» تكفل اقتدار الشيء على الحدوث. هذا يعني عنده أن الأشياء قادرة على الحدوث «حتى لو حالت ظروف خارجية دون ذلك». هكذا يكون الكلب قادرا على أن يحترق في عرض الأطلنطي. استحدث فيلون «الاستلزام المادي». تستلزم القضية عنده قضية أخرى إذا وفقط إذا كانت الأولى باطلة أو الأخيرة صادقة. وعلى وجه الخصوص، يقر أن القضية الشرطية «إذا كان الوقت نهارا، فهو ليل»

صادقة، وأن البرهان «إنه نهار، ولذا فإنه ليل» برهان سليم، طيلة الليل، لكنه لا يكون سليما إطلاقا بالنهار.

ن.سي.د.

Gabriele Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (Naples, 1990), i. 414-37 (\ Elenchos, vol. XVIII*).

* **فيليبونوس، جون (نحو 490–570 ق.م.).** من الإسكندرية، عارض نظرية العلم التي يقول بها أرسطو، مدافعا عن التعليم المسيحي الذي يقر أن للعالم بداية. جادل على النحو التالي. دون بداية، محتم أن يكون مر على العالم عدد لامتناه من السنين؛ ولكن كيف يصدق أنه بنهاية العام القادم يكون قد مر عليه عدد أكبر من السنين؟ كيف يمكن أن يضاف إلى اللامتناهي؟ هاجم أيضا ديناميكا أرسطو، منكرا (كما فعل جاليليو من بعده) أن السرعة في الفراغ محتم أن تكون لامتناهية. أنكر أيضا أن يستمر السهم المطلق في حركته لأن الهواء يدفعه من خلفه ـ لو صح هذا، فلماذا لا ندفع السهام بنفخ الكير؟ مقترحا عوضا عن ذلك أن ثمة قوة أو دفعا ينتقل إلى السهم من قبل مطلقه.

ت.ب.

R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London, 1987).

* **فينس، جون (1940–).** تأثرت فلسفة القانون بهجومه على التعارض التقليدي بين *القانون الطبيعي و*الوضعية القانونية.

مدرس فلسفة التشريع في أكسفورد منذ عام 1967، أستاذ القانون والفلسفة القانونية في جامعة أكسفورد منذ عام 1989، كتب رسالة الدكتوراه في فكرة القوة التشريعية، وقد أشرف عليها ه.ل.أي. هير، الذي أعد *Natural Law and Natural Rights* عام 1980 لسلسلة قانون كلارندون. يجادل فينس في رسالته بأنه ليس بمقدور النظرية الاجتماعية أن تكون خلوا من القيم، والأخلاق الهيومية، خلافا للأخلاق التومية (لا المدرسية الجديدة الأصيلة)، ترتكب الأغلوطة الطبائعية. يؤسس فينس نظريته القانونية والسياسية الأرسطية على مبادئ العقل العملي ومبادئ المعقولية العملية المنهجية (الأخلاق) التي يدافع عنها بطريقة ديالكتيكية. في عام 1983 أصدر كتاب *Fundamentals of Ethics*، وبعد ذلك بأربع سنوات صدر له *Nuclear Deterrence, Morality of Ethics*؛ (من بين الذين اشتركوا معه في تأليف هذا الكتاب، جرمان جرايسز الذي يركن فينيس صراحة إلى أعمال الفلسفية)؛ فضلا عن Moral Absolutes عام 1991.

ر.ب.ج

*القانون، فلسفة.

* **فينومينا ونيومينا.** يعني هذا اللفظان حرفيا: «الأشياء التي تظهر» و«الأشياء التي يفكر فيها». الأفكار والمثل الأفلاطونية نيومينا، والفينومينا أشياء تعرض نفسها للإحساسات. في استعارة أفلاطون الخاصة بالخط المنقسم (*Republic*, bk. 6)، كل ما يقع أعلى الخط المقسم نيوميناتي، وكل ما يقع تحته فينوميناتي. في *Republic* (517b) يعقد التمييز بين ما يكشف عنه للبصر وذلك القابل للفهم؛ في 524 c يقوم التقابل بين الألفاظ المتسقة مع النيومينا والفيومينا. تشكل هذه المثنوية الخاصية الفارقة لثنائية أفلاطون؛ كون النيومينا والعالم النيوميناتي مواضيع المعرفة العليا، الحقائق، والقيم، إنما يشكل تركة أفلاطون الأساسية في الفلسفة.

يتناول كانت هذه المثنوية في «أطروحته الأولى» (1770)، *On the Form and Principles of the Sensible Intelligible World.* عامل النيومينا القابل للفهم إنما يعرف عبر العقل، الذي يهبنا معرفة الأشياء كما هي. الأشياء في العالم الحسي (الفينومينا) إنما تعرف عبر أدواتنا الحسية ولا تعرف إلا كما تبدو. أما معرفة بالنيومينا فتتطلب أن نقوم بعملية تجريد من المفاهيم الحسية من قبيل المكان والزمان بحيث نستبعدها.

يسمي كانت تحديد النيومينا والفيونيمنا «أكثر مشاريع البحث نبلا»، لكنه ينكر في *Critique of Pure Reason* أن تكون النيومينا بوصفها موضوعا للعقل الخالص موضوعا للمعرفة، كون العقل الخالص لا يهب معرفة إلا بخصوص مواضيع الحدس الحسي (الفينومينا). النيومينا «بالمعنى السلبي» مواضيع ليست لدينا عنها أحداس حسية ومن ثم فإننا نجهلها تماما؛ هذه هي الأشياء في ذاتها. يتم تصور النيومينا «بالمعنى الإيجابي» (مثال الروح والله) بوصفها مواضيع للحدس الذهني، وهذا ضرب من المعرفة يعوزه البشر. على ذلك فإن مفاهيم النيومينا والعالم القابل للفهم عند أفلاطون وكانت تعد أساسية نسبة إلى النظرية الأخلاقية.

ل.و.ب.

I. Kant, *On the Forms and Principles of the Intelligible and Sensibile World* (1770), in *Kant's Latine Writings* ed. L.W. Beck, 2nd edn. (New York, 1992).

Critique of Pure Reaso, 2nd edn. (1787), A 236/B 295-A 260/B 315.

* **الفينومينولوجيا.** إحدى أهم الحركات الفلسفية في القرن العشرين. أسسها ادموند هوسرل في بداية القرن ولها أتباع كثيرون حتى الوقت الراهن، منهم

مورتس جيجر، الكسندر بفيندر، ماكس شلر، أوسكار بيكر. وبطبيعة الحال، طرأت عليها حالات تغيير وتشذيب وتحول كثيرة. في أصلها كانت نظرية في *المعرفة، وبعد عام 1913 أصبحت شكلا من أشكال *المثالية.

تميز الفينومينولوجيا تمييزا حاسما بين الخصائص الإدراكية من جانب والخصائص المجردة من آخر. اعتبر كرتي بلياردو، س وص. نقول إن لون س الأبيض، الذي يمكن أن نراه بأعيننا، يتموضع في المكان الذي تشغله س، ولون ص الأبيض يتموضع في المكان الذي تشغله ص. فضلا عن ذلك، نقر أن لون س لا يتماهى مع لون ص، كون س وص يشغلان مكانين مختلفين. ذات ظل اللون ينقسم وفق هذا التحليل إليعدد حالات اللون الموجودة لذلك الظل تتساوى مع عدد الأشياء المفردة ذات ظل اللون هذا.

غير أن كل هذه الحالات لا تعدو أن تكون حالات ظل اللون نفسه. لذا يوجد أيضا وفق الفينومينولوجيا ظل اللون المجرد الذي تعد تلك الحالات حالات له. دعونا نسم هذا اللون المجرد «البياض الكلي». تقر الفينومينولوجيا أنه لا يوجد فحسب إدراك حسي مباشر لحالات البياض، بل يوجد أيضا نوع من الإدراك المباشر للبياض الكلي. يسمى هذا الإدراك الحسي «حدس تصويري». عبر هذا النوع من الإحساس نحصل على معرفة بالجوانب الأساسية للعالم. أشياع هذا المذهب يسمون مثل هذه الكليات *جواهر.

يمكن للجوهر بكليته أن يعرض للعقل عبر فعل ذهني حدسي. غير أنه يستحيل على المواضيع الحسية أن تعرض على هذا النحو. وفق مذهب أشياع الفينومينولوجيا لا يتسنى لنا أن ندرك حسيا إلا جوانب هذه المواضيع. هذا هو أحد الفروق الأساسية بين الجواهر وبعض الأشياء المفردة. ولكن ما الذي يعنيه إدراك مجرد جوانب إحدى كرات البليارد؟ يبدو أن ثمة مفهومين للجانب يوظفان هنا. أولا يجب أن نميز بين حالة كون كرة البليارد س، التي هي جزء من س، والإحساسات اللونية المختلفة التي نختبرها حين ننظر إلى س. افترض مثلا أن س مضاءة من وجه واحد، بحيث يوجد وجهها الآخر في الظل. رغم أن الكرة ملونة بشكل منظومي، فإن إحساسنا اللوني بها ليس أبيض على نحو منظومي. إن أحد وجهيها أكثر عتمة من الآخر، وإذا وضعنا على أعيننا نظارات ملونة، لن يكون إحساسنا اللوني أبيض إطلاقا. أحيانا ما يقره أشياع الفينومينولوجيا حين يتحدثون عن الإدراك الحسي عبر الجوانب هو أن حالات خاصية الموضوع المدرك، لونه وشكله، لا تبدو لنا إلا عبر التنويعات المنظورية لإحساسنا اللوني والتنويعات الخاصة بإحساسنا بالشكل.

ثانيا، وعلى نحو أوضح، لا يتسنى إدراك المواضيع الإدراكية المكانية إلا من وجهة بعينها. حين ننظر إلى كرة البليارد س، أحد وجهيها فحسب يكون قبالتنا، فلا نستطيع رؤية الآخر. بهذا المعنى لا نستطيع أن ندرك، من وجهة معطاة، سوى «جانب» مكاني منها. يتضح أن مفهوم الجانب هذا يختلف عن سابقه.

هكذا تقر الفينومينولوجيا أن معرفتنا بالأشياء تنقسم إلى معرفة مباشرة وغير مباشرة، أي معرفة مباشرة ومعرفة عبر الجوانب. الجواهر (الخصائص الكلية) تعرف مباشرة، لكن مواضيعها الإدراكية إنما تعرف عبر جوانبها. غير أن هناك، فضلا عن الأشياء المدركة حسيا، أشياء ذهنية وأنفس. كيف تتم معرفتها؟ *الوعي عندهم مثل الجواهر يعرف مباشرة. فعل الإبصار الذهني لكرة البليارد، الرغبة في أن تكون في فينيسيا ثانية، تذكر أنك تنزهت على شاطئ مانلي، كل ما يسمى بالأفعال الذهنية يعرض علينا دون جوانب. ثمة إذن فرق أساسي بين موضوعات العالم المدرك الخارجي وموضوعات الوعي. الأولى لا تعطى لنا كلية عبر فعل ذهني مفرد يقوم به الإدراك الحسي، بينما تعطى الأخرى حين نتعهدها. غير أن النفس، المفرد الذهني الذي تصدر عنه كل الأفعال الذهنية، لا تعرض لنا إلا بشكل غير مباشر، مثلها مثل الموضوع المدرك حسا. هكذا ينقسم مجال الأشياء المفردة إلى جزء جوهري هو الوعي، وآخر متسام، مواضيع الإدراك الحسي. هذا يجعل الوعي شيئا خاصا لأن ما ندركه حقيقة إدراكا مباشرا الوعي وحده. غير أن بعض أنصار الفينومينولوجيا يذهبون إلى حد القول بأن الوعي يحتاز على نوع من الوجود مختلف تماما عن سائر الأشياء وهذا زعم يقوم بدور مهم في *الوجودية.

حتى الآن قمنا بمعاينة الفينومينولوجيا بوصفها نظرية في المعرفة، لكنها لا تعد في الغالب رؤية فلسفية في الإشكاليات الابستمولوجية بل نهجا جديدا في ممارسة الفلسفة، ما يجعلنا نتحدث عن المنهج الفينومينولوجي. أحيانا نتحدث حتى عن علم الفينومينولوجيا الذي يزعم أنه له نهجه وموضوعه الخاصين به.

ما يعرف بالتأمل التصويري، التأمل في الجواهر وارتباطاتها، يشكل بالطبع لب الفينومينولوجيا . يتطلب

التأمل ردا تصويريا. عبر التأمل التصويري ينتقل انتباهنا من حالات بعينها لخاصية إلى الخاصية المجردة (الجوهر) نفسها. بعد حدوث هذه النقلة، «يرى» المرء الجوهر مباشرة بكليته. فضلا عن ذلك، عقب القيام برد تصويري، يحدس المرء أيضا ارتباطات بين الجواهر. قد يحدس مثلا أن جواهر الأنا والكائن المكاني تكشف أن الأول لا يستطيع إدراك الثاني حسيا إلا عبر منظور مكاني. الفينومينولوجيا وفق هذا تبحث في بنى مشكلة من قبل الجواهر.

المعرفة المكتسبة من دراسة العلاقات القائمة بين الجواهر، وفق رؤية معظم أشياع الفينومينولوجيا ، ليست امبيريقية. مثلا ذلك التبصر الذي ذكرناه لتونا، أن الأنا لا تستطيع إدراك الكائن المكاني إلا عبر منظور، يتم تجميعه من ارتباط جوهر الانا بجوهر مكاني. إنه لا يشتق استقرائيا من حالات مفردة. إننا نركن إلى الاستقراء إذا خلصنا إلى أن كل الحوت حيوانات ثديية من ملاحظات متكررة لأفراد هذا النوع. غير أن الحقائق الفينومينولوجية لا تعد فحسب غير امبيريقية بهذا المعنى بل ضرورية أيضا. قد يتضح أن القانون الاستقرائي الخاص بالحوت باطل باكتشاف حوت ليس حيوانا ثدييا بل سمكة. لكن هذا ليس واردا في حالة الحقائق الفينومينولوجية الخاصة بارتباط جوهر الأنا وجوهر الأشياء المكانية الملاحظة. وعلى اعتبار أن الحقائق الفينومينولوجية تعد ضرورية وغير امبيريقية، فإنه يقال إنها صادقة قبليا.

ثمة جوانب أخرى في النهج الفينومينولوجي. هناك الرد الفينومينولوجي. يبدو أن هناك جانبين لهذا الرد. أولا، ثمة وصفة عامة توجب النظر إلى الأشياء دون محاباة، الذهاب إلى الأشياء نفسها، والتخلي عن التخمين النظري، الخ. ثانيا، ثمة جانب أكثر تعلقا بالرد الفينومينولوجي. إنه يتشكل في الخطوة الأولى من *«وضع العالم الموضوعي بين أقواس». يركن أشياع الفينومينولوجيا في هذا إلى مبدأ دافع عنه الفيلسوف البولندي تواردوسكي، الذي كان مثل هوسرل تلميذا لبرنتانو. يميز تواردسكي بين فعل العرض الفردي ومحتواه وموضوعه. هب أنه عرضت علينا كرة بليارد. سوف يحدث إذن فعل عرض ذهني بعينه يحتاز على محتوى متفرد هو خاصية للفعل الذهني. لهذا المحتوى موضوع هو كرة البليارد تلك. يقر مبدأ تواردوسكي أن لكل فعل موضوعا، حتى الأفعال التي تقصد أشياء لا وجود لها. إذا هلوس المرء بخفاش بولكا ضخم، فإن لفعل رؤيته موضوعا، رغم أن هذا الموضوع لا وجود له. وبوجه عام، يصر تواردوسكي (خلافا لبولزانو مثلا) على أنه يتوجب علينا أن نميز بين السؤال ما إذا كان الفعل الذهني يحتاز على موضوع والسؤال ما إذا كان موضوعه موجودا. بعض الأفعال الذهنية تحتاز على مواضيع لا وجود لها. الرد الفينومينولوجي إذن نهج في الكشف عن جواهر مواضيع أفعالنا الذهنية بصرف النظر عن وجودها الواقعي، بل بصرفه عما إذا كان هناك واقع غير ذهني.

يوجهنا الرد الفينومينولوجي إلى دراسة مواضيع الأفعال الذهنية كما هي على وجه الضبط، بصرف النظر عن وجودها. لكن هذا عند بعض أشياع الفينومينولوجيا مجرد خطوة أولى. إنهم يتبنون وصفة أكثر تطرفا تقر وجوب التخلي في النهاية عن «العالم الخارجي» والتركيز على الوعي. وفق إحدى تصورات هوسرل المتأخرة لطبيعة الفينومينولوجيا، يقوم هذا التركيز القصري للفينومينولوجيا بتمييز الفينومينولوجيا عن العلوم الطبيعية. للفينومينولوجيا إذن نهجها الخاص، التأمل في جواهر الأفعال الذهنية، وموضوعها الخاص، الوعي. وفق هذا، فإن الفينومينولوجيا هي دراسة جوهر الوعي. الفحوى المثالي لهذا المذهب واضح.

ر.ج.

بالنسبة لنظرية هوسرل في الفينومينولوجيا، انظر كتابه:

Ideas: *General Introduction to Pure Phenomenology*, tr. W.R. Boyce Gibson (London, 1931).

انظر أيضا مقالته:

"Phenomenology", tr. C.V. Solomon, in *Encyclopedia Britannica*, 14th edn. (Chicago, 1947), and Cartesian Meditations tr. Dorian Cairns (The Hague, 1960).

ثمة وصف لحركة الفينومينولوجيا عند:

Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols. (The Hague, 1960).

* **الفينومينولوجية (الظاهراتية)**. المذهب الذي يقر أن المواضيع المادية قابلة للرد للخبرات الحسية، أو أن إقرارات الموضوعات المادية يمكن تحليلها عبر إقرارت ظاهراتية تصف الخبرة الحسية. حاول أبرز أشياع هذا المذهب في القرن العشرين، أي.جي. أير وسي.آي. لويس، كل بطريقته، تبيان كيف أن إقرار الموضوع المادي لا يتضمن ركوننا إلى أي شيء باستثناء *المحتوى الحسي أو *المعطيات الحسية، أو *الخبرة الحسية بوجه عام. اعتبر: (1) كرة الثلج هذه بيضاء. (2) ثمة محتوى حسي أبيض. هل تحتاز 1 تحليلا عبر 2؟ إذا كان ذلك كذلك، يتوجب على 1 أن تستلزم 2،

لكنها لا تستلزمها. أيضا فإنه لا جدوى من افتراض أن المرء ينظر إلى كرة الثلج ولا شيء سواها، أو إغفال خبرة أي شخص آخر، الخ. يثير هذا الأمر الأخير صعوبة خاصة إذا رغبنا في تشكيل الأنفس من محتوى حسي. دعونا نغض الطرف عن هذا ونعتبر (3) الضوء المسلط على هذا أحمر. وصل 1 مع 3 صحبة افتراضات من القبيل المشار إليه سوف تستلزم نقيض 2، الأمرالذي يحول دون استلزامها إياها. سوف يصعب إذن تصور أي محتوى حسي مستلزم وجوده من قبل أية حقيقة مادية بعينها، حتى لو كانت حقيقة بسيطة وملاحظية على طريقة تلك التي تقرها 1، حتى حال إضافتها لافتراضات مشابهة لتلك التي سلف ذكرها (تستبعد 3). (انظر مقالة ر.م. تشزم "The Problem of Empiricism".)

محتم أيضا على أشياع الفينومينولوجية اللجوء ليس فحسب إلى الظواهر الفعلية بل حتى مجرد الظواهر الممكنة، الخبرات الممكنة. إن حبة رمل بعينها قد لا ترتبط إطلاقا بأية ظاهرة فعلية، فقد لا يدركها أحد. وبالطبع لا سبيل لعزل الحقيقة المفردة الخاصة بوجود كرة ثلج أمامي، عبر *شرط افتراضي واحد يقر أنني لو فتحت عيني لحصلت على خبرة بصرية بالبياض والدائرية. باستمرار ثمة ظروف كثيرة ومتنوعة تضمن في غياب الثلج صدق الشرط الافتراضي. لكن مفاد الفكرة قد يكون التالي: إذا اعتبرنا مسارات الأحداث الممكنة المفتوحة أمامي الآن والنتائج الخبراتية المتوقفة عليها، يمكن لبعض عناصر فئة الاشتراطات الافتراضية اللامتناهية تحديد الحقيقة المفردة المتعلقة بوجود كرة ثلج. إذا صح هذا، فإننا نستطيع إقرار أن وجود كرة ثلج أمامي يتكافأ مع صدق وصل فئة الاشتراطات الافتراضية.

غير أن إقحام مثل هذه الظواهر الممكنة يعقد المسألة، لأنه يتوجب على الإمكانات المعنية أن تكون «فعلية» وليست مجرد منطقية. لكن الإمكانات الفعلية مؤسسة ظروف واقعية. فما الذي يمكن أن يشكل أساسا أو قاعدة لظروف نصير المذهب الفعلية التي يتوجب تحديد الظواهر الممكنة وفقها؟ ما الذي يمكن له ضمان أنني سوف أختبر محتوى حسيا لشيء أبيض لو أنني سلكت على نحو بعينه؟ يفترض أن الضامن هو أنا وخصائصي (بصرف النظر ما إذا كنت قابلا للرد كما عند *الأحدية المحايدة، أو باقيا على حالي كما عند *المثالية الذاتية التي يقول بها باركلي.) إذا كان ذلك كذلك، فإن حقيقة وجود ورقة بيضاء أمامي تتنزل نسبة لي منزلة تشبه تلك التي تتنزلها مرونة شريط المطاط نسبة إليه.

ثمة إشكالية أساسية تواجه مثل هذه الفينومينولوجية تنشأ عن النسبية الإدراكية: الورقة البيضاء تبدو بيضاء في الضوء الأبيض، وحمراء في اللون الأحمر. أي مسار خبراتي ممكن ناتج عن مسار أحداث ممكن سوف يحدد فرضا ما يحيط بنا: سوف يحدد مثلا أنه إما أن توجد ورقة بيضاء في ضوء أحمر أو ورقة حمراء في ضوء أبيض، أو ما شابه ذلك. لسبب كهذا، فضلا عن أسباب أخرى، أصبح دعاة الفيونومولجية اليوم قلة.

إي.س.

*الإدراك الحسي؛ التمثيلية، النظرية، في الإدراك الحسي.

A.J. Ayer, *Llanguage, Ttruth and LOGIC* (nnEW Yoork, 1952).

R.M. Chiholm, "The Problem of Empiricism", *Journal of Philsophy* (1948).

R. Firth, adical Empiricim and Perceptual Reelativity", *Philosophical Reeview* (1950).

R. Fumerton, *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception* (incoln, Nebr., 1985).

C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, III., 1946).

*** فيهنجرز، هانز (1852–1933).** فيلسوف ألماني كتب كتابا من دراساته لكانت ونيتشه عنوانه *Die Philosophie des Alos* (Philosophy of As If, tr. London, 1924). الإحساسات والمشاعر حقيقية، لكن سائر المعرفة البشرية «قصص خيالية» مبررة براجماتيا. قوانين المنطق نتاجات خيال أثبتت قيمتها التي لا غنى عنها ولذا اعتبرت حقائق لا سبيل لدحضها. بالنسبة للمذهب الديني أو الميتافيزيقي، يجب ألا نسأل ما إذا كان صادقا بمعنى غير براجماتي ما (إذا أننا لا نستطيع اكتشاف هذا)، بل ما إذا كان السلوك كما لو كان صادقا سلوكا مفيدا. (مفهوم القصة الخيالية يختلف عن مفهوم كما لو أنه، فيما يسلم فيهنجر، باختلاف أنماط الصدق، مثال المنطقي، العلمي، الديني).

تشتمل النظرية على صعوبات مألوفة، رغم أنها قد تكون قابلة للحل. حين تقر النظرية أنه يتوجب علينا أن نسلك كما لو أن المذهب «صادق»، فإنها تفترض مفهوما للصدق قد لا يكون قابلا للاستبعاد. (إذا حللنا ورود كلمة «صادق» هذا في حدود براجماتية، سوف نقع في متراجعة لامتناهية: «سوف يتوجب علينا أن نسلك كما لو أنه يتوجب علينا أن نسلك كما لو أنه،

إلخ.). وفق ما تقر النظرية، المزاعم المتعلقة بنفع تبني المذاهب، بل النظرية نفسها، ليست سوى قصص خيالية مفيدة.

م.جي.آي.

*البراجماتية.

A. Seidel (ed.), *Die Philosophie des Als Ob und das Leben: Festschrift zu Hans Vaihngers 80 Geburts* (Berlin, 1932).

*** فيورباخ، لدفيج اندريس (1804–72).** فيلسوف ألماني، كان هيجيليا يساريا مبرزا. درس أصلا علم اللاهوت البروتستنتي في هايدلبرج، لكنه ما لبث أن انتقل إلى برلين حيث درس الفلسفة مع هيجل لمدة عامين. في عام 1830 صدر له كتاب *Thoughts on Death and Immortality* (tr. Berkeley, Calif., 1980) الـذي يجادل فيه ضد الخلود الشخصي والتعالي، إن لم نقل ضد وجود اله. هكذا أصبح قائدا مبرزا للهيجيليين اليساريين أو الشبان. (ينزع الهيجليون اليمينيون أو الشيوخ إلى القول بالخلود والتعالي الإلهي). بيد أن ذلك أفقده منصبه في ارلانجن، وأنهى حياته الأكاديمية. انسحب من الحياة العامة إلى الخاصة، فلم يظهر إلا في مناسبة عامة واحدة، حين دعي لإلقاء محاضرة في هايدلبرج إبان التمرد الثوري عام 1848.

كانت شخصيته العامة حتى 1839 شخصية المبدع الهيجيلي مستقل التفكير، وكانت محاضراته في ارلانجن، عن المنطق وتاريخ الفلسفة، هيجلية صرفة، غير أنه بظهور كتابه *Towards a Critique of Hegel's Philosophy* (1839) أصبح ناقدا لهيجل، قدر ما أصبح شارحا له. لقد رفض نزوع هيجل نحو التقليل من قيمة الواقع المحسوس في صالح الفكر المفهومي، فانتقد مثلا محاجته (في *Phenomenology of Spirit*) القائلة بأنه لا يمكن استخدام ألفاظ من قبيل «هذا» و«هنا» للإشارة إلى أفراد محسوسين، وزعمه (في *Science of Logic*) بأن الوجود يصبح عدما. «إن هيجل يبدأ من الوجود، أي من فكرة الوجود أو الوجود المجرد؛ فلماذا لا يتسنى لي البدء من الوجود نفسه، أي من الوجود الواقعي؟» وبينما يتفق مع هيجل على أن الإنسان قادر على الفكر المجرد، فإنه ينكر كون الفكر يشكل قدرة الإنسان المركزية ويؤكد أن «المفكر»، «الأنا»، وجود متجسد يشترط أساسا «أنت»: «لا تكمن الحقيقة إلا في توحيد «الأنا» مع «أنت». (في مرحلة لاحقة اعتبر هذا متأصلا في الحقيقة البيولوجية المتعقلة بالتمايز الجنسي.)

يطرح فيورباخ *إنسية طبائعية. الفلسفة هي علم الواقع في حقيقته وعموميته. مجموع الواقع هو الطبيعة، والطبيعة لا تعرف إلا عبر الإدراك الحسي. لكن هذا لا يعني أنه يتوجب علينا التخلي عن الفلسفة في صالح علوم تخصصية من قبيل الفيزياء، الفسيولوجيا، وعلم النفس. إن هذه العلوم تقتصر بدورها على اعتبار جوانب مجردة من الكائن البشري الكامل. هكذا تحتاج الفلسفة إلى أن تصبح أنثروبولوجيا، علم الكائن الحي ككل. عند فيورباخ، كما عند هيجل، الإنسان مركز العالم: «لم يعد وجود الإنسان فرديا وذاتيا، بل كليا، فهو يحتاز على العالم بأسره موضعا لرغبته في المعرفة. الوجود الكوني وحده القادر على أن يجعل من الكون موضوعا له». في سنوات لاحقة، أصبحت فلسفته *مادية سيكولوجية، لخصها في مقولته المقفاة الشهيرة «الإنسان *(ist)* هو ما يأكل *(isst)*".

جادل هيجل بأن الفلسفة «التأملية» لا تختلف من حيث «المحتوى» عن الدين المسيحي، لكنها تعرض محتواها في شكل مفهومي عوضا عن الخيالات التصويرية. لقد اعتقد فيورباخ أن هذا يصدق على الفلسفة الهيجلية. «الروح المطلق» هي «الروح الراحلة» في علم اللاهوت، شبح يظل يطارد الفلسفة الهيجلية». مادية فيورباخ الدنيوية الجديدة معادية للدين قدر ما هي معادية للهيجلية. هكذا يقر فيورباخ في أشهر أعماله، *The Essence of Christianity* (1841) الذي ترجمه جورج إليوت عام 1853، بتوجيه الأنثروبولوجيا ضد الدين. الراهن أن فحص الدين عنده مطلب أساسي لاكتشاف ماهية الإنسان. الأديان متعددة الآلهة، فيما يجادل، تعبر عن ارتهان الإنسان بالطبيعة وتقوم بتشخيص القوى الطبيعية. لكن *الله المسيحي هو في الحقيقة جوهر الإنسان نفسه، بعد أن تم تجريده من البشر الأفراد المتجسدين، وتمت موضعته وعبادته بوصفه كينونة مفارقة. إن الإنسان ليعزو إلى الله أسمى مشاعره وأفكاره وآماله. هكذا أصبحنا نؤمن بأن الله جبار، رحيم، وحنون. ما يعنيه هذا حقا أن القدرة الكلية، الرحمة، والحنان إلهية. أيضا فإن الاعتقاد في الخلود ليس سوى إسقاط لأفكارنا على عالم آخر. لكن هذا لا يستلزم أن الدين مجرد خطأ يؤسف له. لولا الدين لما أدرك الإنسان الطبيعة بوصفها منظومة موحدة ولما أدرك جوهره. (يتفق فيورباخ مع هيجل على أن التعليم يتضمن اغترابا). ولكن طالما أن ذلك قد أنجز، فإن الدين إنما يعوق التحقق الدنيوي للمثل التي يعترف بها عبر إسقاطها على الجنة. يتوجب علينا رأب الصدع بين الجنة والأرض، بحيث نستعيض عن حب الله بحب

الإنسان، وعن الإيمان بالله بالإيمان بالإنسان، كي نلحظ أن مصير الإنسان إنما يرتهن به وحده، لا بأي قوى فوق طبيعية، قبل أن نكرس طاقاتنا الجماعية للسعي المخلص شطر الرفاهة البشرية، لتحقيق جوهر الإنسان على الأرض. في عمل لاحق، *On the Essence of Faith in Luther's Sense* (1844; tr. New York, 1967)، يجادل فيورباخ بأن أنسنته لعلم اللاهوت متضمنة أصلا في البروتستنتية. إنه يقتبس زعم لوثر «لو جلس الله وحيدا في الجنة، كنتوء في جذع شجرة، لما كان إلها»، مضمنا أن الله لا يوجد إلا بقدر يكون موضوعا لإيماننا.

يختلف فيورباخ عن هيجل في أمرين عامين. أولا، يحاول هيجل، ويوفق إلى حد كبير، ليس في عرض فلسفة ضمن غيرها، بل الفلسفة الكلية، بحيث تدمج في كل مترابط ما هو حق في كل الفلسفات المعقولة. (ثمة روح توفيقة مماثلة نجدها عند جي.س. مل، في مقابل بنتام الأكثر استعدادا للنضال: يريد مل الجمع بين ما هو صحيح عند كل من بنتام وكولردج). فويرباخ، رغم كل مزاعمه بالكلية، أكثر شمولية: إنه يريد طرد «أشباح» اللاهوت والمثالية عوضا عن إثباتها. ثانيا، يدين هيجل مقترحات (وتنبؤات) تتعلق بالمستقبل. يتوجب على الفلاسفة على الأقل أن يقصروا أنفسهم على فهم الماضي والحاضر. أما فيورباخ فيقترح خططا تروم الإصلاح من شأن الفلسفة. *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy* (1843) و *Principles of the Philosophy of the Future* (1843) ـ رغم أنه أخفق في تنفيذ الكثير منها. لقد كانت له آمال عريضة في مستقبل الإنسانية. تقويض البروتستانتية سوف يفسح المجال لدولة جمهورية ديمقراطية. مثل هيجل، اعتقد أن الدولة القومية تمثل الجماعة الإنسانية المثالية، ولم يكن يتعاطف مع أية منظمة سياسية أكبر منها. لكنه لم يبذل محاولة جادة في توفيق هذا مع توكيده على وحدة النوع البشري والحب الكلي.

غير أن بعضا من أفكاره الرئيسة موجودة أصلا عند هيجل، خصوصا في *Phenomenology of Spirit.* لقد كان هيجل على ألفة مع فكرة أن «الوعي الشقي» عند المسيحية الوسيطة تسقط جوهرها على كائن أخروي تحط من شأن نفسها أمامه، والفكرة التي تقر أن اللوثرية تنزع شطر أنسنة الدين. لقد عرف هيجل قدر ما عرف فيورباخ أن الشخص، أو «الأنا»، إنما يشترط «أنت» لدعم وعيه الذاتي وتوطيده. حتى في تلك الحالات التي أصبح نقده ـ لتناول هيجل لـ «هذا» و للوجود على سبيل المثال ـ قد أصبح منذ ذلك الحين شائعا، نشعر أنه يطرح أفكارا سبق أن أدركها هيجل، وأنه لم يتعمق فكره، ما يعني أنه لم ينبثق عنه. إن إنجازه الأساسي إنما يتعين في تفسيره (إن لم نقل تقويضه) للدين. بيد أن هذا التقويض اعتراه الوهن بسبب غموض مفهومه للإنسان، وعاطفيته الساذجة التي شابت اعتقاده بأن ما يوحد البشر يكمن أساسا في الحب. إن هذا يقترب من أعمال هيجل اللاهوتية المبكرة وهو يشكل خطوة إلى الوراء نسبة إلى تصور هيجل الناضج المتميز تاريخيا ومفهوميا في الإنسان أو «الروح». إن أهمية فيورباخ لا تكمن في فكره قدر ما تكمن في الدفعة التي شحن بها ماركس وإنجلز.

م.جي.ل.

*الهيجلية.

W.B. Chamberlain, *Haven wasn't his Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (London, 1941).

E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (London, 1970).

K. Lowith, *From Hegel to Nietzche* (New York, 1946).

L.S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge, 1983).

M. Wartofsky, *Feuerbach* (Cambridge, 1977).

ق

* **القار، ماء.** يصنع بمزج القار والماء البارد، وسحب الماء المنقوع بعد التخلص من البواقي الصلبة. احتفى به بركلي في كتابه الغريب *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries* (1744) "لمناقبه الاستثنائية" كعلاج لكل الأدواء. رغم شططه في الحماس، فقد اتفق معه الكثيرون في نهاية القرن الثامن عشر، وهو كمطهر متوسط الفعالية، قد يكون مجديا إلى حد.

ج.جي.و.

A.A. Luce, *The Life of George Berkeley* (London, 1949), 196-206.

* **القاموس الفلسفي.** أعده في الأصل دانيل دينيت وجو لامبرت، ثم تكفل الأول بإعداده وحده. إنه مجموعة من التعاريف تحول أسماء الفلاسفة إلى أسماء جنس، أفعال، أحوال، ونعوت. معظم الفلاسفة المعنيين ازدهروا في القرن العشرين. التالي أمثلة على مداخل هذا القاموس *braithwait* (اسم) يعني «الفترة الزمنية الفاصلة بين كتابين»: «كتابه الثاني لحق كتابه الأول بعد *braithwait* طويلة» *carnap* (اسم) يعني رمز معرف صوريا، عامل، جزء خاص من الترميز *grice* (اسم) يعني «تعقيد مفهومي»: «فحصه لهيوم يتميز بمعرفة واسعة»؛ ومنها grice ful (معقد مفهومياً) و*griceless*, (خلو من التعقيد) (وكلاهما صفة). *hintikka* تعني «مقياس الاعتقاد، الفرق الأدنى الذي يمكن تمييزه منطقيا بين المعتقدات؛ «تجادل معي طول الليل لكنه لم يغير من معتقداتي hintikka واحدة». *quine* (فعل) يعني «الإصرار على إنكار وجود أو أهمية شيء حقيقي أو مهم» «بعض الفلاسفة guined الفئات بل ثمة من guined الأشياء المادية». أحياناً يستعمل كفعل لازم، مثال «تعتقد أنني quine، سيدي. كلا. أؤكد لك أنني لا افعل!» الطبعة الثامنة من هذا المعجم متوفرة عند الجمعية الفلسفية الأمريكية.

د.هـ.س.

* **القانون، إشكاليات فلسفة.** كيف يتأتى أن توجد فلسفة للقانون متميزة عن علم الأخلاق، الفلسفة السياسية، أو النظرية الاجتماعية العامة المؤسسة على الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ المقارن؟

إذا كان علم الأخلاق يبحث في معايير الحكم الصحيح إبان التداول بخصوص التخيّر والفعل، فإن فلسفة القانون تبحث في علاقة تلك المعايير بالتوجيهات المطروحة، عبر الاستخدام أو القرار السلطوي، لترشيد سلوكيات الناس في المجتمع السياسي، ومن ثم تقوم قصدا بحماية المصالح والحقوق، توزع أعباء والمميزات بشكل منصف، وتعيد أمور المخطئين إلى نصابها. هكذا تتجاوز فلسفة القانون دون أن يتسنى لها مراوغة الإشكاليات الأساسية في علم الأخلاق: ما إذا كان بالمقدور الدراية بأن القضايا الأخلاقية صادقة؛ ما إذا كانت الحقائق الأخلاقية تشتمل على خير كامن ومبررات للسلوك أكثر خصبا من الامتثال الكانتي لتجريد العقل الكلي؛ ما إذا كان الحكم الصحيح يتعين في الحد الأقصى من القيم الناتجة عن الخيار؛ ومدى قدر حرية الاختيار وقدر حاسمية القصد أخلاقيا.

إذا كانت الفلسفة السياسية تتقصى الأسس التي يجوّز للأشخاص الزعم (ويزعمون بالفعل) وفقها بأنهم يحتازون على سلطة لتشكيل أفعال المجتمع عبر توجيه السلوك الفردي، فإن الفلسفة القانونية تتقصى أسباب وسبل جعل مثل تلك السلطة وممارستها رهنا بمعايير الصورة (المصدر، المدى أو *vire*، الإجراء، النشر

والترويج، السلامة القضائية، الخ.). هكذا تضيف الفلسفة القانونية، لكنها تتورط في، قضايا الفلسفة السياسية الأساسية، مثال ما إذا كانت السلطة مبررة بقبول النفع أو بقصده؛ ما إذا كانت المصالح حقوقا وما إذا كانت الحقوق تكفل المساواة، التحرر، أو أية مصالح أخرى؛ ما إذا كان الفعل السياسي يفهم جيدا على غرار نموذج قرارات الاقتصاد أو الألعاب التنافسية.

إذا كانت النظرية الاجتماعية تعمم من مجتمعات فردية وحوادث في تاريخها، فإن الفلسفة القانونية تبحث في كيف يمكن لمثل هذه المجتمعات أن تكون تحت طائلة أو حاملة «للأنساق القانونية» وتعتبر بعض تلك الحوادث مصدرا لعناصر تلك الأنساق. على هذا النحو فإنها تواجه الإشكاليات الأساسية في النظرية الاجتماعية العامة: كيف نحدد موضوعا يمكن أن يقوم كنظام حكم ودساتير تتغير ثم تختفي؛ كيف ننتقي ونبرر المفاهيم والحدود الوصفية والتحليلية، وفق تنوع التأويلات الذاتية الاجتماعية والمفردات المنافسة التي يكشف عنها علم الأجناس والدراسات التاريخية المقارنة وبين ـ الثقافية.

غالبا ما تقسم الفلسفة القانونية (كما عند جون أوستن، ه.ل.أيز هارت، جوزيف راز مثلا) إلى تحليلية ونقدية. يعنى فقه التشريع التحليلي بتعريف القانون، نظرية النسق القانوني، تحليل مفاهيم قانونية من قبيل الواجب، المعاملات، والنية، ونظرية الاستدلال القانوني، خصوصا التقاضي. أما فلسفة القانون النقدية فتقوم بتقويم القانون والإلزام القانوني، الحد الأدنى من المحتوى الأساسي للأنساق القانونية، الفضائل الإجرائية المتشابكة التي تسمى حكم القانون، الخ. غير أنه يمكن أن يقال ضد هذا التقسيم إن الأنساق القانونية تشكّل ويحافظ عليها لأسباب، وهذه الأسباب شأن أسباب أي فعل إنما تفترض و/أو تقترح تقويما (أو تقويمات). يتوجب إذن على كل تصور عام في الأنساق القانونية (أو مفهوم القانون والنسق القانوني) أن يحدد الأسباب التي شكل التقويمات.

ولكن ألا يتسنى للتحليل الوصفي لخصائص القانون بوصفه أداة أن يتم دون تقويم المقاصد والاستخدامات المتنوعة التي توظف فيها تلك الأداة؟ ذلك أن فحوى القانون بوصفه إلزاميا أو سلطويا، مثل فحواه بوصفه مشترطا لإجراءات مناسبة ومحاكم عادلة وأحكام مؤسسة على الحقيقة، يفترض هو نفسه تقويما ونقدا لشروط اجتماعية بديلة (الفوضى، الهيمنة العشوائية). كيف يتأتى إذن أن يقوم فهم داخلي مناسب أو تحليل لما يعرف بالأنساق القانونية المتنوعة ـ تصور يبين لماذا يستحق القانون منزلة في أي تصور صحيح عام في الحياة الاجتماعية البشرية ـ دون فهم لكيف تقوم سبل الجوانب المميزة للقانون نفسها (حتى حين تتم مداولتها بطريقة غير مبررة) بإظهار تقويم نقدي، واستجابة بناءة مثبّتة للقيم، لنوع الإجحاف أو أي أذى آخر يلحق بالخير البشري كامن في مختلف أنواع عوز القانون؟ (وعلى نحو مناظر، قد يفهم المرء ويصف برهانا دون قبوله أو استحسانه؛ ولكن هل يستطيع أن يفهم ويصف برهانا ما لم يقبل بعض البراهين بوصفها سليمة ويتبنى معايير مرشدة لوصفه يتم عبرها التعرف على صحة تلك البراهين؟)

القانون بطريقة ما مؤسسة أو نتاج للاستدلال البشري، وهو موجه صوب الاستدلال البشري. القوانين والأنساق القانونية، مثل صناعها والخاضعين لها، تنتمي بطريقة ما تقريبا لكل أنواع النظام الأربعة التي يعنى بها الاستدلال البشري ـ الطبيعي، المنطقي، الأخلاقي، والثقافي. باستخدام رموز متعارف عليها في اللغة الجارية، وبدعمها بأعراف وأساليب جديدة، تقوم القواعد القانونية بتوضيح مفاهيم النظام الطبيعي (التي لا يخلقها العقل بل يقتصر على اعتبارها)، الاتساق المنطقي والاستلزام، وفوق ذلك كله، الصوابية والخطئية في التفكر الرسمي وغير الرسمي. إن هذا التوضيح انعكاسي إلى حد كبير: شعار كلسن «القانون ينظم خلقه هو نفسه» يأسر بعض هذه الانعكاسية. الراهن أنه حتى التأملات الفلسفية في القانون (والطبيعة، المنطق، الأخلاق، والأساليب غير القانونية) غالبا ما توجد ضمن مفاهيم وحدود تتم مداولتها في تشكيل، تأويل، واستخدام القواعد القانونية، المؤسسات، والعمليات. تنزع الفلسفة القانونية دوما شطر حل التركيب الناتج إلى بساطة نسبية تتكون من بارادايم واحدة للنظام.

اعتبر السببية. تقترح بعض المذاهب الفلسفية القانونية، خصوصا المذاهب الألمانية منذ عهد كانت، أن التسبيب يتم بحركات مادية، وأنه لا يتأثر بمقاصد الفاعلين أو أي من سائر أوضاعهم الذهنية (التي لا تتعلق إلا بتوجيه اللوم أو المسؤولية القانونية). مثل هذه المذاهب في السببية البشرية إنما تنمذج على تصورات في العلم الطبيعي للسببية بوصفه تواترات، أو احتمالات، أو خاصية كامنة ما تختص بها الأشياء أو الوقائع. ثمة نظريات قانونية أخرى في السببية، خصوصا منها الأمريكية، تقوم برد «السبب في الواقع» إلى الحد

الأدنى المقرر في الشروط الضرورية («ولكن نسبة إلى س، ما كان لـ ص أن تقع»)، وتزعم أن «السبب في القانون» مجرد مكوّن من السياسات الاجتماعية (أي الأخلاقية و/أو الثقافية) بخصوص من يتوجب أن يوجه إليه اللوم و/أو يقوم بالدفع. ضد هذه المواقف الردية ثمة مذهب من القبيل الذي يقول به هارت وهونور: الاكتشافات القضائية لكون فعل شخص أو إهماله قد سبب واقعة ما و/أو خسارة إنما تبرر عبر اعتبارات مستقلة أساسا عن النتائج الأخلاقية أو أية سياسات تتعلق بالمسؤولية القانونية، وهي تشبه المفاهيم العلمية، التاريخية، والفهم ـ مشتركية في تمييز المتعلق سببيا على أنه الفئة الجزئية لشروط ضرورية. وفق هذا المذهب، المفهوم السببي المركزي، الخاص بالانحراف عن الشروط العادية، يشمل هو نفسه شروطا يتم تكريسها ثقافيا بوصفها توقعات عرفية أو واجبات قانونية؛ يتداخل عزو المسؤولية القانونية مع، دون أن يردّ إلى، مفاهيم الدور ـ المسؤولية القانونية، توزيع أعباء الإثبات، معايير ومناهج الإثبات، واعتبارات غير سببية أخرى. إن تعقد مثل هذا المذهب غير الردي إنما يعكس التعقد غير القابل للرد لحياة الكائنات التي تعيش في العالم الطبيعي بوصفها كائنات مستدلة، مختارة، صانعة وخلاقة.

مرة أخرى، اعتبر الشخصية القانونية. يرى البعض أن أعضاء الجنس الطبيعي البشري وحدهم الذي يقعون تحت طائلة العلاقات القانونية؛ حديث رجال القانون عن مواضيع قضائية أخرى (شركات، جمعيات متحدة، سفن، الخ.) مجرد قصص خيالية. آخرون (كلسن) يرون أن وضع الشخص القانوني مجرد خلق للقانون، الذي يقوم بحرية إما بإهابته أو الإمساك عن إهابته؛ لا يترك منطق القواعد القانونية مجالا لعزو أسبقية قانونية ضمن صلاحية محكمة بعينها للكائنات البشرية. ثمة مقاربة أخرى تنكر كون الارتباطات البشرية مجرد خيال، وتقر ملاءمة إمكان تطبيق القواعد والعمليات القانونية على جمعيات وحتى كينونات غير البشرية، كما تقبل ألا يكون للبشر في التحليل المنطقي للقواعد والعلاقات القانونية أية أسبقية، لكنها ترى أنه على اعتبار أن ذات الغاية من ترشيد التفكر هي حماية وتكريس خير البشر، وأن فئة الرعية تشكل بطريقة طبيعية قبل اتخاذ أي قرار بشري، تختل القوانين بشكل متطرف بوصفها قوانين حين تنكر الكائن البشري (العبيد، الأجنة وما في حكمها) «قدرا مساويا من حماية القانون» (بالحد الأدنى، المساواة في الوضع القانوني الأساسي والحصانة).

كما يبين ما سلف ذكره، لا سبيل لحل إشكالية تعريف القانون المركبة بتطبيق أية أساليب «تحليلية» صرفة تتوق لأن تكون محايدة وذات أسبقية تصورية لاتخاذ مواقف أساسية في مسائل يتم الجدل حولها، مثل النظامين الطبيعي والأخلاقي. وبالطبع فإن التعاريف الاشتراطية و/أو والتوضيحات المعجمية تعين البحث ويتوجب أن تتنكب المصادرة على المسائل المجادل فيها. غير أن التعاريف التفسيرية توجز نتائج التأمل الفلسفي لا نتائج المعطيات أو التنظيمات اللغوية. في الفلسفة القانونية على نحو الخصوص تسهل رؤية قيمة أسلوب كلاسيكي طال أمد إغفاله أقره أرسطو، ومارسه أتباعه الوسيطيون، وبعث ثانية، وإن لم يطبق على نحو متسق، على يد هارت: اعتبر موضوعا للتعريف التفسيري الحالة المركزية الخاصة بالمفسِّر (وبشكل مناظر، اعتبر الدلالة المركزية الخاصة بالحد الدال على ذلك الواقع)، وعامل الواقعيات، كشيء ثانوي هامشي نسبيا ولكن لا بوصفها غير مهمة أو غير متعلقة، التي تعين الحالة المركزية بطريقة ردية، مبتسرة أو تعاني من خلل (وعلى نحو مناظر نسبة للاستخدامات الثانوية للحد المعني). آنذاك نستطيع أن نقول إن النسق القانوني الذي ينكر الشخصية القانونية على بعض الكائنات البشرية التي يسري عليها ليس مجحفا ولا أخلاقيا فحسب بل أيضا عينة رديئة للأنساق القانونية. ولكن لاحظ أن مثل هذا المبدأ يرتهن بالمقدمة الإضافية التي تعرضت لكثير من الجدل والتي تقر أن ما يعد حالة مركزية أو عينة جيدة لموضع الفلسفة الاجتماعية (مثال الفلسفة القانونية) لا يحسم بالإشارة إلى الاعتبارات التقويمية «للمواطنين الطالحين» المعنيين فحسب بتنكب العقوبات (كما يقترح أنصار الواقعية القانونية الأمريكيين)، ولا بالإشارة إلى قضاة أو رسميين آخرين يعوزهم الاهتمام (كما يقترح هارت)، بل بالإشارة إلى أناس يفهمون، يقبلون، ويقومون بتكريس القانون بوصفه محفزا على نحو أخلاقي واستجابة مبررة للشرور وحالات الإجحاف الخاصة بالعلاقات البشرية غير المنظمة قانونيا.

تنتمي مثل هذه القضايا المتعلقة بالتعريف والنهج التفسيري إلى نظام المنطق، أي التنظيم العقلاني الذي نطرحه في لتفكيرنا. تنشأ بعض الإشكاليات الخاصة بالفلسفة القانونية أساسا ضمن هذا النظام. كيف تختلف الخاصية القضوية للقواعد القانونية عن الخصائص القضوية لمعايير قانونية أخرى؟ ما أنماط التعارض

المنطقي بين القواعد، وإلى حد يكون التناقض بين القواعد ممكنا في النسق القانوني؟ هل كل القواعد من نمط منطقي واحد، ،أو قابلة لأن ترد إلى نمط منطقي ما، مثل فرض إلزام تجنبا للعقوبة أو السلطوية الفرضية للعقوبة؟ وإذا كان ذلك كذلك، هل الأنماط المنطقية المرتبطة بالوظائف أو الغاية الاجتماعية أنواع مختلفة من القواعد؟ ما الأنواع المتمايزة على نحو لا يقبل الرد الخاصة بالحق (ربما الدعوى، التحرر، القوة، الحصانة)؟ وهل الحقوق مجرد مكونات منطقية أو ظلال لمفهوم منطقي أو تفسيري للواجب؟ هل التحرر (الجواز) مجرد غياب واجب مقابل، أم أنه يستلزم منعا لنوع (أو لكل أنواع) التدخل من قبل س في ممارسة ص لتحرره، وإذا كان ذلك كذلك، فهل يستلزم دائما أو إطلاقا أن لدى ص حق ـ تحرر للقيام بما لا ينبغي عليه القيام به؟

لمثل هذه المسائل لب منطقي غير قابل للرد. بيد أن إحراز تقدم في حلها يتطلب عناية تامة بالدلالة والاستخدام الخاصين بحدود من قبيل «قاعدة»، «إلزام»، «حق»، «تحرر»، ضمن المكون الثقافي والتقني الخاص الذي يسمى بالقانون. وبدوره، يقوم ذلك المكون بخدمة مقاصد بشرية بعينها، وهو يقوم بذلك عبر ترشيد التدبر. لا يتأتى للتصور الصحيح لهذا المكون أن يقتصر على تسجيل المقاصد، الغايات، وأساليب أحد الشعوب، أو على إعادة إنتاج خطابه «الملتزم» بطريقة «منعزلة». يتوجب لذا أن ينهمك إلى حد ما في التأمل في النظام الأخلاقي (الذي نحصل عليه عبر التفكير في تفكرنا في التخير والفعل)، عبر التساؤل عن الحالة التي يكون فيها الفعل مرتبطا بطريقة يمكن فهمها بغايات وأسباب الفعل البشرية الأساسية. باختصار، تتطلب كل المسائل التي سلف ذكرها في الفقرة السابقة اتخاذ موقف في الغاية من القانون. هل يفترض أن نعتبر القانون أداة للضبط الاجتماعي، بصرف النظر عن مقاصد القائمين بعملية الضبط؟ أم أن هذا التأويل يجعل كثيرا من مفردات القانون والمنطق غير مفهومة؟ هل يتوجب على القانون أن يعنى أساسا بخدمة الحرية، أم أن الحرية التي يخدمها (إذا كان يخدمها أصلا) مجرد واحد من المنافع العديدة؟ قد تبدو مثل هذه الأسئلة قصيّة عن التحليل المنطقي بمعناه الدقيق، غير أنه ثبت أن الأجوبة عنها ضرورية (وإن لم تكن كافية) لتحليل بنية الأنساق القانونية بوصفها قضايا مترابطة أو محتويات معنى شبه قضوية.

منيت الجهود التي بذلت لرد إشكاليات الفلسفة القانونية إلى النظام المنطقي بفشل ذريع: مثال محاولة هوبز تفسير الإلزام التعاقدي عبر مماهاة الخرق بالإحالة المنطقية؛ أو زعم كانت أنه على اعتبار أن خطأ ص يناقض استخدام س الشرعي لحريته، فإن استخدام س أو ل الإكراه «لإعاقة خطأ ص» يتوجب، بفضل قانون عدم التناقض، أن يتسق مع الحرية الشرعية. وكما تبين مثل هذه الإخفاقات، فإن معيارية الاستدلال العملي والقواعد القانونية ليست قابلة لأن ترد لمعيارية المنطق، بل تقعد على ضرورة الوسائل للغايات الأساسية.

اعتبر البعض المسائل والمفاهيم الأخلاقية المتعلقة بالقانون غريبة عن الفلسفة القانونية، أو قام بإعادة تعريفها بوصفها ثقافية ـ تقنية، أو ليست أخلاقية. هل يؤثر إجحاف القانون في سلطته، شرعيته، أو إلزاميته؟ هل الإنصاف مسألة تأويل أم أنه يستطيع تصحيح نوايا صناع القانون؟ هل القوانين (والعقود) التي تخلق إلزامات لا تستلزم سوى إلزام بدفع الغرامة (أو تعويض الأضرار) حال عدم استيفائها؟ يقال إن مثل هذه المسائل لا تهم سوى الضمير الفردي، أو الأخلاق الفردية. ولكن في الأداء (الضميري) المناسب لمناصبهم القضائية، لا يستطيع القضاة تنكب مثل تلك الأسئلة. ثمة مسائل أخرى أكثر اهتماما بالدور القضائي. هل يحق للقاضي أن يغير القانون نظير هزيمة التوقع المشروع الخاص بالمتقاضي الخاسر؟ أو لإبطال سياسات الأغلبية الديمقراطية المتبناة قصدا؟ هل يستطيع القاضي أن يركن إلى معرفته الشخصية التي لا يدعمها أو يناقضها الشاهد المسلّم بكونه واهيا في القضية؟ ثم هناك المسؤوليات الملخصة في مثال حكم القانون :*(Rechtsstat)* ضمان أن القانون واضح، مترابط، مستقر، علني، عملي، ليس ذا أثر رجعي، عام، وفوق ذلك كله محترم في السلوك الرسمي (بما فيه القضائي). هل تعد هذه المجموعة من المقاصد والجوانب الخاصة بالتنظيم القانوني محايدة أخلاقيا (مثل سن الموسى للقطع)؟ أم أنه يتوجب على تلك المجموعة، ككل، أن يكون لها مقصد أخلاقي يتعين في ضمان علاقة تبادل عادلة بين الحكام والمحكومين، عبر التسليم بجلال حقوق المحكومين؟

الخلاص إلى أن مثل هذه المسائل تشكل جزءا من الفلسفية القانونية لا يعني اتخاذ موقف في الجدل المستديم حول ما إذا كان يتوجب تعريف القانون على أنه المعايير المستمدة من مصادر اجتماعية ـ واقعية (التشريع، العادة، السابقة القانونية) أو على أنه المعايير التي ينبغي على القضاة اعتبارها في إصدار أحكامهم.

تظل القوانين متجلية في النظام الثقافي ـ التقني (نظام نجعله عبر الاستدلال تحت سطوتنا)؛ إنها أشياء من خلق القرار الإنساني بوصفها وسيلة للتنسيق الاجتماعي. يبدو أن هذا الجانب من وضعية القانون موضع تشكيك النظريات (*الواقعية القانونية) التي ترد القانون إلى تنبؤ بالفعل القضائي، والنظريات (مثال «قانون الاستقامة» عند دوركن) التي تموضع القانون لا في أية قواعد ومعايير قائمة (حيث تعد مجرد «مواد قانونية») بل فقط لحظة اتخاذ القاضي قراره، في «تأويل مبدع» يضع «المواد القانونية» في نهاية المطاف تحت رحمة التقويم الأخلاقي الفردي.

تشتمل نتاجات القانون الكثيرة والمتنوعة بداية على قواعد القانون نفسها. حتى هذه القواعد التي تعطي التعبير القانوني مسحة أخلاقية تعد في الواقع قوانين وضعية ممكنة وعادة ما تتخذ صورة اصطناعية: القانون لا يمنع الجريمة صوريا، بل يقوم بتعريف الجريمة على أنها إساءة، يربطها بجزاءات، وسلب للحقوق، ومترتبات أخرى للإساءة، ويصادر على أنه يتوجب عدم القيام «بالإساءة». على ذلك تظل معظم القواعد القانونية مجرد نشر لقواعد أخلاقية، لكنها نتاج لقرار اجتماعي خلاق غير قابل لرد. أصالتها ليست رهنا مباشرا بالحقيقة الأخلاقية، بل باعتبارات تتعلق بالصورة، المصدر، والإجراء الموجز في مفهوم الشرعية القانوني على نحو خاص.

يمكن إدراج معظم سائر النتاجات القانونية تحت مفهوم قانوني على نحو خاص آخر: المؤسسات. لا تشتمل المؤسسات القانونية على أشياء عامة مثل المحاكم والهيئات التشريعة فحسب، بل تشتمل أيضا على أنواع من الترتيبات القانونية تتضمن مجموعة من القواعد (العقد، البيع، الملكية الجمعيات التعاونية، الجريمة، الجناية، إلخ.) وحالات تحديدية لمثل هذه الأنواع، تؤسس قصدا بسبب أثرها القانوني (دستور بعينه، عقد أو جمعية تعاونية بعينها، لا جناية أو جريمة بعينها). يتوجب تمييز هذه النتاجات عن أية وثائق استخدمت لخلقها أو تسجيلها. بيّن إذن أن وصف وتفسير هذه النتاجات سوف يكون مركبا حتى لو أمكن عزل لنظام الاجتماعي ـ التقني عن أنظمة الطبيعة، المنطق، والأخلاق. لكنه ليس ممكنا، وبعض أكثر حالات الجدل حدة في الفلسفة القانونية المعاصرة إنما تعنى بالأسس الأخلاقية وسائر أسس (مثال السببية) الخاصة بمؤسسات الجريمة، الضرر (الجناية)، العقد، والملكية القانونية.

ثمة نتاجات قانونية أخرى منها التعريفات، التي لا تستهدف، كما في الفلسفة القانونية، تلخيص وفهم حالات معنى مركزية (وهامشية) وبؤرية (وثانوية)، بل تحديد أشياء ومواضيع خاصة بالحياة الاجتماعية البشرية لحالات أحادية المعنى لغرض طرح قاعدة ما (مثل فرض ضرائب على «السفن»)؛ وقواعد استدلالية تؤسس افتراضات الحكم القانوني على الحقائق. إن التعاريف والقواعد الاستدلالية تتلاقى على نحو غريب في الممارسة القانونية المتعلقة بالقضاء بأن س حالة من حالات ص.

تتجلى الكثير من إشكاليات الفلسفة القانونية في المشاكل المتعلقة بتأويل الدساتير، الأوضاع، الأحكام، ووسائل (وثائق) وترتيبات قانونية أخرى. هل يتوجب على المؤولين العثور وتتبع الالتزامات التي تم القيام بها أصلا في الخيارات والنوايا المهمة أخلاقيا التي قام بها أصحابها؟ أم أنه يتوجب عليهم أن يهبوا اللغة المستخدمة ـ مجموعة من الأشياء المعرفية تستخدم لخلق شيء ثقافي حر جديد (الدستور، قانون كذا، الخ.) ـ معنى وأثرا جديدين وفق الفهم العرفي الجديد للغة؟ أليس كل من فعل التشريع وفعل التأويل القضائي (رغم أنه ممارسة مباشرة لأسلوب ثقافي) محدودا من حيث مرونته وطوعيته ليس فقط لأعرافه بل أيضا بالهبة الطبيعية لشروط مسبقة ضرورية بعينها للفعل البشري، بمتطلبات الترابط المنطقي، والأهمية الأخلاقية لكل فعل إنساني؟

جي.م.ف.

*السببية.

Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass., 1986).

Ruth Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy* (Oxford, 1987).

Robert George (ed.), Natural Law Theory (Oxford, 1992).

P.M.S. Hacker and Joseph Raz (cds.), *Law, Society and Morality* (Oxford, 1976).

H.L.A. Hart and Tony Honore, *Causation in the Law*, 2nd edn. (Oxford, 1985).

Joseph Raz, *The Authority of Law* (Oxford, 1979).

———, *The Concept of a Legal System*, 2nd edn. (Oxford, 1980).

*** القانون، تاريخ فلسفة.** تتعلق التأملات الفلسفية موضع عنايتنا هنا بالقانون *الوضعي، خصوصا القواعد والمبادئ التي يقرها على نحو سلطوي من يعتبرون أنفسهم مسؤولين (وفق زعمهم) عن النظام الصالح بالمجتمع، وهو نظام يقومون بتحديده وتأسيسه عبر

اقتراح مرشد ملزم وسلطوي لسلوكيات أعضاء ذلك المجتمع.

رامت الفلسفة القانونية عبر تاريخها تمييز القانون الوضعي («القانون» كما يرد فيما يلي) عن المعايير المتعلقة بالتدبر البشري شطر التخير والفعل، وعن المبادئ والقواعد السلوكية التي تحكم نظما أخرى قابلة للفهم (أنساق الكون أو الطبيعة، المنطق، والفنون من قبيل النحو وتشييد السفن). لقد نشد هذا التمييز توضيح المصطلحات والتخوم المفهومية وتقصي ما إذا كانت المناظرات المماثلية أو العلاقات القائمة بين تلك القواعد السلوكية الخاصة بنظم أخرى تعين على فهم الإشكاليات الأكثر إرباكا التي يثيرها القانون: كونه يستطيع أن «يحتم» (يلزم، أخلاقيا) الأفعال، التي لا تكون محتمة إلى أن تحدث بالفعل؛ أن قواعدها و«مؤسساتها» الأخرى «توجد» بطريقة ما بفضل افتراض سنّها، وبعده أيضا، أو «مرسوم قانوني» آخر، أو أسبقية قانونية أو عادة؛ أن كثيرا من قواعدها تحتاز على صيغة معيارية ووظيفة اجتماعية يتميزان عن قواعدها الفارضة للإلزام؛ أنها تلجأ إلى إكراه تقويمي وجزائي خاص بقوة القانون (فضلا عن عوز الأمانة والحرص) في العلاقات الشخصية المتبادلة (*إشكاليات فلسفة القانون).

تشي الأجزاء الباقية من الموروث قبل السقراطي المتعلق بهذا المجال بقيام جدل جاد لا سبيل الآن إلى إعادة تشكيله بطريقة مرضية. عندنا، يبدأ نقاش الفلسفة القانونية بمحاورتين قصيرتين يعكسان الجدل في الأوساط السقراطية؛ محاورة بارعة بين اليسيبيادس وبيريسلس مؤلفها اكسينوفون (*Memorabilia* I. 2)، ومحاورة «سقراطية» تعزى بطريقة مشكوك في أمرها إلى أفلاطون (*Minos* 314b-315a). تعكس كل منهما الإحراج الذي ينتظر الفلاسفة الذين يقومون بتعريف القانون بأنه ما يقوم الحكام بإصداره، مغفلين أو متنكبين الإشارة إلى مسائل الحق (الأخلاقي) من قبيل موافقة الرعية (اكسينوفون) أو ما إذا كان ما تم إصداره خيّرا، صحيحا، ويطابق «ما هو حقيقة» *(Minos)*. تقترح كلتا المحاورتين أنه بالرغم من أن الجميع يفهمون كيف أن العدالة الكامنة في القانون لا تتعلق بالواقع الامبيريقي المفروض، وفق الفهم الملائم للقانون، القوانين المجحفة «مسألة قوة أكثر منها مسألة قانون» وهي «لا تعد قوانين دون تحفظ» *(Minos)*.

هكذا انبثق بحلول بداية القرن الرابع ق.م موقفان، ما زالا يدافع عنهما في نهاية القرن العشرين. يقر الأول ـ الذي يسمى الآن *الوضعية القانونية ـ أن واقعية القانون ووضوحه إنما يرتهنان باعتباره غير متعلق بأية محاميل أخلاقية يثيرها في خطاب (مثال التقويم الأخلاقي ـ السياسي) خارج فلسفة القانون. الآخر ـ يسمى بطريقة مثيرة للخلط نظرية *القانون الطبيعية ـ يقر أن مثل هذا الوصف يخطئ بيت قصيد القانون: النظم القانونية إنما تحصل على معناها وشكلها (اللذين سوف يقوم التصور الجيد في القانون بتحديدهما) من منظورها، وسوف يستخدم التقويم العقلاني للقوانين المفردة أو الأنساق القانونية (أو الجماعات السياسية) ذلك المنظور (الذي قد يكون مركبا) بوصفه معيارا لقياس تطابقها أو إخلاصها لذات فكرة القانون. يفضّل أفلاطون في هذا الموقف الثاني: «التشريعات، بقدر ما لا تكون في صالح المجتمع ككل، ليست قوانين حقيقة» (*Laws* 715; si2e-713a; *Statesman* 293d-e). يوجز شيشرون النزعة الفلسفية الأساسية بقوله: «في ذات تعريف كلمة «القانون» تكمن فكرة ومبدأ تخير ما هو عادل وحقيقي» (*De legibus* II. 1).

بخصوص مسألة التعريف، يحذرنا أفلاطون من أن الحديث العادي عن «القانون» شيء، والتعريف التفسيري للقانون شيء آخر (*Hippias Major* 284d). طرح أرسطو تصورا ملائما للتعريف في النظرية الاجتماعية، التي تشتمل على النظرية القانونية (*Politics* III. 1275A-B). وفق هذا التصور، الوصف الصرف، أو الريبورتاج (وهذا يسمى عادة، ويزعم أن يكون، قوانين الصداقة، الجماعات السياسية، والعرف، ...) قد يتعايش مع التعريف التفسيري ضمن نظرية تعتبر التبرير (والتشريع النقدي في السياقات المناسبة) النموذج الأساسي للتفسير. هكذا يكون النوع الخيّر بشريا من الصداقة، الجماعة، العرف، .. أو القانون هو البارادايم، الحالة المركزية المصطفاة من قبل التعريف التفسيري، ومن قبل الكلمة المناظرة («الصداقة»، ... «القانون») بمعناها الأساسي؛ تشكل عينات هذا النوع الخيّر وفق هذا المعنى، الصداقة، القانون،... الحق، بطريقة محكمة، لا تحفّظ عليها (باليونانية ***haplos***، باللاتينية ***simpliciter***). بيد أن حالات هذا النوع القاصرة بشريا تظل ضمن التصور الفلسفي الخاص بالفرع، تماما بوصفها مناظرة للحالات المركزية. إن فلسفة الشؤون البشرية، بقدر ما تتعلق بالقانون، إنما تنعكس على القوانين والأنساق القانونية المحترمة، وهي مهتمة بقدر مناسب بما يجعل القوانين سيئة وكيف تؤثر القوانين السيئة.

إلى أن جاء بنتام (الذي نجد إرهاصات مذهبه

عند بيكون وهوبز واسبينوزا في القرن السابع عشر)، لا توجد بالكاد فلسفة قانونية يمكن اعتبارها وضعية. على ذلك، كانت الفلسفة الوضعية منذ عهد أفلاطون حتى عهد بنتام فلسفة في القانون الوضعي، وهو موضوع اعتبر متميزا عن مواضيع أخرى في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وإن لم يتسن فهمها إلا وفق مقاصد المبادئ الأخلاقية والسياسية التي تم تحديدها والدفاع عنها ضمن الفلسفة السياسية والأخلاقية. رغم ذلك، فإن التأويل الذاتي للفلسفة القانونية باعتبارها خصوصا فلسفة في القانون الوضعي سوف ينتظر صدور كتاب توما الأكويني *Summa theologiae*. (نحو 1270) لقد ظهر المصطلح «قانون وضعي» نحو عام 1135، وما لبث أن حقق رواجا عند رجالات القانون ذوي التوجهات التنظيرية. بيد أن المصطلح الجديد لم ينجح مباشرة في تعديل التصورات القديمة بخصوص الموضوع الدقيق للتأمل الفلسفي في القانون (أو القوانين). قسّم أرسطو في كتابه (*Nicomachean Ethics* (v. 1134b الحق/العدل (العدالة) السياسية إلى طبيعي وقانوني، حيث وصف الأخير بأنه عرفي وبشري؛ في حين قسم رجالات القانون في نهاية القرن الثالث عشر) *jus*القانون/ الحق) إلى طبيعي (القانون الأخلاقي) ووضعي، كما فرّعوا الأخير إلى مقولات القانون الروماني المتعلقة بـ *jus gentium*)القوانين التي تسري على كل الناس) والقانون المدني (الخاص بجماعة بعينها). في النهاية، اعتبر الأكويني (*Summa theologiae*, 1-2, Q. 95, A. 2) التمييز بين القانون الطبيعي والمدني تمييزا ضمن القانون الوضعي (أي ضمن القوانين الموضوعة من قبل البشر). بعض أجزاء القانون الوضعي نتائج (مستلزمات) للمبادئ والقواعد السلوكية الخاصة بالقانون الأخلاقي الطبيعي؛ وقد خصص لها الاسم *jus gentium*. الأجزاء الأخرى وضعية صرفة، رغم أنها تتعلق بالمبادئ الأخلاقية عبر علاقة مفهومة، ليست استنباطية، يسميها *determinatio* (التعيّن).

هكذا تم تمييز القانون الوضعي بجزأيه بوصفه موضوعا متكاملا للتأمل الفلسفي. بناء على قياس المماثلة المركزي هذا نعتبر التالي قوانين: (1) قانون الله الخاص بالعناية الخلاقة السرمدية (بما تشتمل عليه من قوانين يدرسها العلم الطبيعي)، (2) *القانون الطبيعي، أو المبادئ العلاقنية الخاصة بالخير والتدبر والفعل البشري الصحيح، و(3) «القانون الإلهي»، الذي يقصد منه الأكويني قواعد القانون الوضعي السلوكية خصوصا التي يبشر بها الوحي الإلهي وتشتمل، مثل القانون الوضعي البشري (الكهنوتي والدنيوي) على عناصر من القانون الطبيعي (مثال معظم الوصايا العشر) والقانون الوضعي الصرف (الذي ينظم إسرائيل ثم الكنيسة).

يصف الأكويني القانون الوضعي البشري على اعتبار أنه مخلوق بالمشيئة (أي عبر تفضيل مخطط وجيه على آخر)، لكنه حين يتحدث بدقة يزعم أن القانون مسألة عقل لا مسألة مشيئة؛ الإلزام مسألة وسائل متطلبة لخدمة واحترام غايات العقل العملي ومبادئه؛ السلطة التي يوجّه بها المرء نفسه في تنفيذ خياراته إنما تنتمي إلى العقل لا الإرادة. كل هذا تعرض للانتقاد، وفي القرون الخمسة التالية سوف تهيمن على فلسفة القانون جهود تروم تفسير مصدر القانون والإلزام عبر الإشارة إلى الإرادة، إما إرادة المتفوقين أو الأطراف التي تقبل عقدا اجتماعيا.

عمل الجدل الذي قام عام 1323 بين البابا جون الثاني والعشرين (أحد رجالات القانون الكنسي ومناصر للأكويني) ووليام أوكام، فيما يتعلق بطبيعة الحقوق القانونية (خاصة الملكية)، على ترويج مفاهيم أوكام: في القانون البشري الوضعي وفق ما أسس في الإرادة الآمرة أو المتعاقدة، وباعتباره شرعيا حتى حال معارضته للقانون الطبيعي؛ في الإرادة (الإلهية) العظمى الملزمة حتى نسبة إلى الأفعال غير الوجيهة بطبيعتها (مثل كره الله)؛ في الحق بوصفه أساسا قيمة أو حرية في الفعل. رامت المدرسة الثانية في أسبانيا القرنين السادس عشر والسابع عشر الموازنة بين الأكوينية ونظرية الإرادة، وقد بلغت أوجها في كتاب سويرز *De legibus* (On Laws, 1612). أكدت قدرة العقل على تمييز الصواب من الخطأ، لكن الإلزام مازال قوة موجّهة صادرة عن مشيئة عظمى، ومفهوم الأكويني للسلطة بوصفها فهم العقل الموجه لغاية الفعل المقابلة لأن تفهم يتم رفضه كونه خرافة. يؤكد سويرز تنوع أنماط القانون (سرمدي، طبيعي، بشري، إلهي) لكنه يؤكد أيضا تنوع أنماط القانون البشري المعيارية، بما تشتمل عليه من قانون ملزمة بالامتثال، قوانون ملزمة فحسب بدفع «غرامة» عن عدم الامتثال، وقوانين تمنح الأفعال القضائية شكلها وشرعيتها، وقوانين تشكل الامتيازات الخاصة.

رغم أن جروتيوس قد تأثر بوضوح بسويرز وعلماء لاهوت فلسفي آخرين، فإنه يقوم بتحويل مركز البحث في الفلسفة القانونية: أسس الأخلاق (القانون الطبيعي) والإلزام إنما تطرح في شكل تخطيطي فحسب، ويتعين عمل «فلسفة القانون» (وهو مصطلح

استلهم من قبله إن لم يكن هو من قام باستحداثه) في تحديد مخطط وجيهة للقانون يؤمّن العدالة والحقوق في مجتمع مؤسس على العقد الاجتماعي. عمليا يثبّت محتوى المخطط عبر القيام في إطار القانون الروماني المفهومي بمثل تلك التعديلات التي اقترحت على جروتيوس من قبل مسح تنويري مكثف للثقافة الكلاسيكية، الشروحات الوسيطية، وبعض أعمال الفقه المقارن. ظلت الثقة الجروتية (المفرطة) في قدرة العقل على تحديد حلول مناسبة متفردة لمشاكل الحياة مستمرة في النظريات العقلانية في القانون الطبيعي والبشري التي هيمنت حتى عهد بنتام وكانت.

غير أنه توجب على التصورات المنحدرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر عن النظرية الجروتية أن تستجيب للتشكيك الراديكالي في أسسها الذي طرحه هوبز واسبينوزا. الاستجابة البارادايمية هي تلك التي قام بها صمويل بيوفندورف (نحو 1670). القوانين مراسيم تأمرنا بها جهات عليا تلزم بامتثال أفعالنا لأوامرها. يشتمل كل قانون على تحديد لما يتوجب القيام به والكفّ عنه، كما يشتمل على إقرار للعقاب الذي ينتظر من لا ينصاع له. الإلزام نوعية أخلاقية يخلقها أشخاص لا يحتازون فحسب على القدرة على إيذائنا حال مقاومتهم، بل يحتازون أيضا على أسس عادلة لزعمهم بقصر حياتنا وفق تخيّرهم. قد تكون هذه الأسس العادلة هي المكاسب التي نجنيها من أولئك الأشخاص، قدرتهم الخيّرة على رعايتنا بطريقة أفضل من تلك التي نرعى بها أنفسنا، و/أو قبولنا بأن نجعل أنفسنا رعايا لهم. يتوجب رفض زعم هوبز بأن الحق في الحكم مكفول من قوة لا تقاوم فحسب، كونه يفشل في تفسير أهمية إلزام الضمير. مثل جروتيوس الكلفاني، حافظ بيوفندورف اللوثري والتيار بأسره على التقسيم الكاثوليكي للقانون إلى طبيعي، إلهي، وبشري، والموقف الأكويني الذي يقر أن القانون البشري، بوصفه كذلك، وضعي كله (رغم أنه مقيد بطريقة محقة من قبل القانون الطبيعي، يتوجب على الكثير من أوامره أن تنتشر بين المتمردين). إن فلسفة القانون تحدد لرجالاته الكثير من تفاصيل القانون التي يتوجب توفرها ضمن سنون وبينها، وتحدد للمواطنين المستقيمين أخلاقيا واجباتهم الضمائرية قبالة الإلزامات القانونية.

تبقى فكرة أن يشكّل القانون الطبيعي حدا وتبريرا للقانون الوضعي في كتاب كانت (*Rechtslehre*تعليم القانون/الحق) التي قال بها كانت عام 1797، غير أن القانون الطبيعي أصبح عنده مجردا عن كل المكاسب البشرية وكل أسباب القيام بالفعل، باستثناء الامتثال للصورة الكلية للعقل. الصواب (وقانون الصواب) هو تعايش حريتي (وفق قوانين كلية) مع حرية كل شخص آخر؛ الخطأ هو إعاقة مثل هذه الحرية المحقة، ويتوجب إعاقته هو نفسه كرها؛ الصواب المحق أو القانون وضع إكراه متبادل كلي. إن كانت ينشد تأسيس مؤسسات القانون الأولية (الملكية، العقد، الوضع الشرعي، والعقاب) في المتطلبات المنطقية الخاصة بالحرية المتسقة مع نفسها. إلزامات العقود، مثل إلزامات القانون، مستلزمة عنده من قبل مفهوم إرادة متحدة (على نحو متزامن). هكذا يتجرد تصوره عن المكاسب البشرية والواقعيات الامبيريقية على حد سواء، ويقعد على قصص خيالية (يعترف بها عمليا عندما يحافظ على «فكرة العقد الأصلي» الخاص بالمجتمع).

يتخذ بنتام مسارا مختلفا جدا. إنه يسخر في كتابه (1776) *A Fragment of Government* من الأصداء المتأخرة لبيوفندورف، ويطرح تمييزا متطرفا بين «مجالات» الشرّاح، الذين يفسرون ماهية القانون عبر العناية بالحقائق، و«الرقباء»، الذين يعنون بما يتوجب أن يكون عبر اعتبار العقل. يشتمل فقه بنتام التفسيري على أطروحة *Of Law in General*، لم تصدر إلا عام 1945، لكنه يشبه كثيرا تصور جون أوستن الأقل براعة (1832): *The Province of Jurisprudence Determined* كل القوانين الجديرة بهذا اللقب أوامر، تعبيرات عن أمنية (مصحوبة بتهديد العقوبة) من قبل السلطة في قيام جماعة سياسية مستقلة؛ غير أنه بصرف النظر عن مدى تأثيرها في المحكمة، فإن القواعد التي لا تستحدث ولا يتم تبنيها من أمر سلطوي ليست قوانين بالمعنى الدقيق. أن تحتاز على إلزام قانوني أن تكون موضع أمر وعرضة للعقوبة المرتبطة به. الحقوق القانونية المتضمنة لقوى هي كل ما يتوجب تفسيره عبر الأوامر والإجازات المركبة بدرجة أو أخرى أو عبر عكوسات الإلزام.

ظلت فلسفة القانون المعبّر عنها بالإنجليزية تسبح في فلك بنتام وأوستن لأكثر من قرن (رغم انتشار فقه القانون التاريخي المقارن). أنكر الأمريكيون وأشياع آخرون للواقعية القانونية أن يكون جوهر القانون قواعد أو أية معايير تفرض أمرا أو أن تكون أفعال ماضية. غير أنهم احتفظوا وقاموا بتعزيز مفهوم كون القانون أداة، محايدة أخلاقيا بذاتها، «للضبط الاجتماعي» توظف في خدمة أصحاب القوة (المحاكم بطريقة أكثر مباشرة جهات رسمية أخرى).

حاول هانز كيلسن، الذي أصبحت أفكاره مؤثرة

خارج البلاد الناطقة بالألمانية في الثلاثينيات، الجمع بين تعاليم كانتية وأخرى هوبزية محدثة وهيومية محدثة، ما نتج عنه تصور جديد للقانون والنظام القانوني يركز حول الإرادة، بل الأمر. يتوجب أن تتحرر الفلسفة القانونية («نظرية بحتة في العلم القانوني») من كل القيم، ومن أية إشارة إلى الحقائق قد تقترح أن معيارية القانون مستمدة من أو ترد إلى فعاليتها أو إلى أية واقعية امبيريقية أخرى. الراهن أن كيلسن رام «نظرية ثالثة»، تتفق مع نظرية القانون الطبيعي في محاولة إنتاج وتفسير المعيارية بطريقة ليست ردية، وتتفق مع الوضعية القانونية في رفض كل قاعدة سلوكية أو قيم لا تفرض ولا تجعل فعالة عبر أفعال وحقائق بشرية عارضة. بيد أن الفشل في تحقيق هذا المرام يستبان في تأرجحات كيلسن بين رؤى متناقضة بخصوص مصدر المبادئ القانونية واتساقها، محتوى المعيارية، ودلالة قضايا العلم القانوني، وركونه في النهاية إلى «أفعال متخيلة تقوم بها الإرادة».

ينكر ه.ل.أي. هارت، في *The Concept of Law* *(1961)* و Essays on Bentham (1982) أنه يتوجب على شروحات القانون والإلزام القانوني أن تشير إلى أفعال الأمر أو القبول الخاصة بالإرادة. القواعد القانونية عنده أسباب حاسمة للفعل مستقلة المحتوى. قد تكون مصادرها أوامر، لكنها قد تكون أيضا أية حقيقة تحتاز على الأهمية المعيارية التي تعزى إليها عبر قاعدة تسليم يقبلها القضاة والرسميون (لأي سبب مغاير للخشية من العقوبة المباشرة). ليست كل القوانين فارضة للإلزامات؛ كثير منها تقوم بإهابة القوة وتعد تصورا يرد هذه إلى شروط إلزامات وهي تخفي تنوع الوظائف المعيارية التي يقوم بها القانون عبر إغفال تنوع وظائفه الاجتماعية. بمقدور الفلسفة القانونية الوصفية، بل يتوجب عليها، أن تكون خالية من الافتراضات الأخلاقية؛ القانون ليس مرتبطا «ضرورة أو مفهوميا» بالأخلاق، فيما يقر هارت. غير أنه ينبغي على الفلسفة القانونية فهم وإنتاج منظور أو «موقف داخلي» عند المساهمين في النسق القانوني الذين يعتبرون القانون سببا حقيقيا للفعل يحتاز على قيمة (إن لم تكن قيمة أخلاقية). لذا فإنها لا تستطيع أن تقر أنه قد يكون للقانون أي محتوى.

عملت مقاومة هارت متعددة الجوانب لتصورات الردية للواقعيات القانونية، واستراتيجيته في فهم القانون بوصفه نوعا من العقل يتم استحداثه والحفاظ عليه والاعتراف به لأسباب مميزة، على تشجيع مسارات بحثية مثيرة في غاية وبنية الوظيفة ليس فقط الخاصة بالقانون والأنساق القانونية كنمط عام من الواقعية الاجتماعية، بل الخاصة أيضا بالاستدلال القانوني أو التدبر القضائي، وحكم القانون بوصفه مثالا مميزا للنظام السياسي القانوني، وتشكيل منظور وتبرير (أو تبريرات) أخلاقية لمؤسسات قانونية بعينها مثل العقود، الضرر (الجنحة)، الملكية، والعقاب. يقترح الاهتمام بنهج هارت الأرسطي المحدث من قبل حالات أساسية وثانوية أنه، رغم توكيده التعارض بين الوضعية القانونية التي يدافع عنها وكل نظرية في القانون الطبيعي، لا حاجة لمثل هذا التعارض ما لم تؤول الوضعية (على طريقة كيلسن ولكن ليس على طريقة هارت) على أنها تنكر احتياز التقويم والحكم الأخلاقي على أي ضمان فلسفي أو مصداقية.

تأسى كثير من الوضعيين قبل هارت بالعلوم الطبيعية (بما فيها العلوم الرياضية والسيكولوجية). لقد فتح *The Concept of Law* الباب لقيام الفلسفة القانونية بنقاش مسائل المنهج في النظرية الاجتماعية الوصفية التي سبق أن ناقشها دلتاي، فيبر، وونتش، وبين وفق ما قصد هارت بدرجة أو أخرى فائدة البحث عن علم اجتماعي خال من القيم. منذ ذلك الحين تحول الاهتمام شطر إكمال النظرية القانونية بالأخلاق و/أو نمذجتها على تأويل الأشكال الثقافية مثل الأدب. مثال ذلك، بدا نقد رونالد دوركن للوضعية في البداية أنه يروم إثبات أن هارت قد أساء وصف أنواع المعايير المستخدمة في المداولة القضائية. بيد أن مبادئه الأساسية لا تقر أن المبادئ القانونية تختلف عن القواعد، بل أنها معايير سلطوية قانونيا ليس لكونها قد استحدثت أو شرعنت عبر سن القوانين أو الاستخدام، بل لأنها تعد وفق تاريخ المجتمع السياسي المتعلق صحيحة أخلاقيا (في حين أنها متميزة على نحو غير قابل للرد عن السياسات النفعية أو أية سياسة مؤسسة على الأهداف الجماعية)؛ وأن النظرية القانونية، كمقدمة للفقه القانوني، مشروع عملي من «التأويل الخلاّق»، يسهم في تطوير نسق قانوني «تحرري»، سوف يعامل المواطنين (دون خرق الاستقامة عبر تقويض الكثير من «موادها»، مثل العرف، سن القوانين، والسوابق) على قدم المساواة من حيث الاهتمام والاحترام. يتساءل الجدل حول تلك المحاور عما إذا كانت نظرية دوركن الأخلاقية غير المفصّلة صحيحة، بصرف النظر عما إذا كان القياس على تأويل الأدب الخلاق شكلا جديدا من التفسير الردي، وما إذا كان الزعم بأن القانون، حتى في الحالات الصعبة، قادر على أن يحدد دوما عبر استدلال أخلاقي حول المواد

القانونية ليس، على نحو مماثل، سهوا رديا عن ارتهان القانون بالتخير السلطوي (الإرادة) بين بدائل معقولة، يظل جدلا مفتوحا.

جي.م.ف.

Guido Fasso, *Storia della filosofia del diritto* (Bologna, 1970).

John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1980).

Wolgang Friedmann, *Legal Theory*, 5th edn. (London, 1967).

H.F. Jolowicz, *Lectures on Jurisprudence* (London, 1963).

J.M. Kelly, *A Short History of Western Legal Theory* (Oxford, 1992).

Alfred Verdross, *Abendlaendische Rechtsphilosophie* (Vienna, 1958).

Michel Villey, *Lecons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris, 1957).

*** القانون، الارتيابية في.** يمكن للارتيابية في القانون أن تفهم بمعنيين على الأقل. بمعنى أضعف عادة ما ترتبط بنقد حرفة القانون وتشير إلى الشك بخصوص جوانب بعينها في الممارسة والإجراءات القانونية. بهذا المعنى يرجع جدلها على أقل تقدير إلى هجوم سقراط على الخطابة القانونية بوصفها ضيقة، مقيدة، تلاعبية، وتعوزها النزاهة، وذلك في *Gorgias* و *Theatetus.* في تاريخ لاحق، جنح نقد فساد ولاأخلاقية الممارسة القانونية إلى التركيز على غموض ولامنطقية المحاجة القانونية وعشوائية الحكم القانوني. منذ رابليس حتى المدارس المحدثة في *الواقعية القانونية، جادل المرتابون بأن عملية اتخاذ القرار القانوني لا تلتزم بالقواعد القانونية وأن قوة صناع القانون إنما تكمن في حرية التصرف غير المقيدة التي يتمتع بها القضاة، المحاكم والجهات التي توكل لها مهمة فرض القانون. في الفقه القانوني الأنجلو - أمريكي المعاصر، تشير كلمة «ارتيابية» إلى نوع من الشكوكية في العلاقة الضرورية بين القواعد القانونية أو «القانون بنصه» والممارسة القضائية، في حين تقر «الارتيابية في الوقائع» أن لاتحددية إجراءات البحث عن الوقائع تجعل كل إشارة إلى القواعد إشكالية.

بمعنى أقوى، تبسط الارتيابية في القانونية نقد عشوائية أو إجحاف الحكم القانوني بحيث تطرح في شكل براهين تبطل القانون وتتنبأ بنهايته. وفق هذا المعنى، يعد نقد حرفة القانون وممارسته تراكميا شجبا لمؤسسات القانون بوصفها شكلا غير ضروري ولا أخلاقيا من أشكال العلاقات الإنسانية. بهذا المعنى، أقدم المرتابين المتطرفين في القانون عهدا هو تومس ريد في قصته الخيالية Utopia ثم مختلف تيارات النظريات السياسية الفوضوية والاشتراكية اللاحقة. تقر المحاجة العامة عن هذه النظريات أن مثال *الحرية البشرية وتقرير المصير على نحو خاص مضادتان لمطالب الحكم القانوني. بقدر ما يكون *القانون مكرها ضرورة وقامعا لاستقلالية الإنسانية بقدر ما يكون شرا لا دور له في المجتمع الحر. سلطة القانون إذن تلاعب أيديولوجي يرتهن بالسيطرة على أو كبح الخير البشري النهائي الكامن في مجتمع التجمع الحر. إن ممارسة القانون لا تعد عنيفة، لاعقلانية، وضرورية إلا للحفاظ على الملكية الخاصة أو خير الأقلية النخبوية.

في حين تنزع البراهين الفوضوية والطوباوية - الاشتراكية ضد القانون إلى أن تكون إما نوستالجية، تستذكر عهدا بدائيا من عهود البراءة، أو حلمية، تحدد اليوتوبيا عبر منطقة مستقبلية مثالية لكنها غير مخططة، ثمة ارتيابية أقوى في القانون ظهرت مع الموروث *الماركسي في النظرية السياسية. بينما أشار ماركس بطريقة عارضة ومراوغة إلى نهاية التاريخ، المجتمع الشيوعي الذي تحل فيه الحرية محل القانون وتختفي فيه الدولة، فإن ثمة تطويرات لاحقة لنقد ماركس للقانون طرحت تحليلات أكثر تحديدا للهيمنة القانونية. بمعناها الأقوى، تركن الارتيابية الماركسية في القانون إلى تحليل للاستغلال الاقتصادي وتجادل بأن النظام القانوني وقواعده المادية انعكاس بدرجة مركبة أو أخرى للعلاقات الطبقية التي تشكل واقع الخبرة الاجتماعية. ضمن هذه الرؤية الحتمية في عمومها للعلاقات القانونية تتخذ الارتيابية شكل نقد لأيديولوجيا حكم القانون. القواعد القانونية، التي هي أبعد ما تكون عن معاملة من يسري عليهم القانون بوصفهم أحرارا ومتساوين، تعد أيديولوجية بمعنى أنها تخفي الشروط الحقيقية (الاقتصادية) الخاصة *بالإجحاف والقيد التي تحدد مسبقا محتوى القانون وأثره.

عند ما يمكن اعتباره التعبير الأكثر تركيبا في أعمال القانوني الروسي بعد الثوري باشوكانيس، يتوجب فهم القانون بوصفه تعبيرا مباشرا عن شكل سلعة الإنتاج ومن يسري عليه القانون ليس سوى الكائن المتخيَّل العادل والحر الذي سوف يأتي للسوق ويبيع ويبتاع حاجته. تعرض العلاقة القانونية هكذا عبر المقارنة مع الشروط الاقتصادية الظالمة التي يتم وفقها تبادل السلع. عنده، الشكل القانوني ضرب من العلاقة البشرية البرجوازية، والقانون سوف ينتهي بتوقف النظام

الاقتصادي المؤسس عليه. في حين تسند الارتيابية المعاصرة بخصوص القانون من الماركسية و*النزعة التشاركية، بشكل مباشر وغير مباشر، فإنها تنزع لأن تكون أكثر انحيازا وأقل إيمانا بالعصر الألفي السعيد في مقارباتها. الأدبيات القانونية النقدية المعاصرة إصلاحية بوجه عام في أهدافها، لكنها تجادل أيضا بأن القانون يستغل ويهيمن على مكاسب المصالح الاقتصادية والسياسية المكتسبة. إن الفقه التشريعي النقدي، شأن التحليل *النسوي للقانون، إنما يقترح قانونا نقديا أخلاقيا. المذهب التقليدي ومختلف تبريراته الوضعية إنما يتحلل بوصفها تجليا مجردا لحالات الإجحاف المادية التي تتجسد في الممارسة القانونية. وفي حين أن مثل هذه الانتقادات الموجهة للقانون لا تنذر بنهاية قريبة للنظام القانوني، فإنها ترتاب في قيمة القانون وتجادل في صالح أشكال بديلة في العلاقة والتنظيم الاجتماعي.

ب.جود.

*اللاتحديدية في القانون؛ القانون، إشكاليات فلسفة.

M. Cain and Hunt (eds.), *Marx and Engels on Law* (London, 1979).

J.N. Frank, *Law and the Modern Mind* (first pub. 1930; Garden City, NY, 1963).

E. Pashukanis, *Law and Marxism: A General Theory* (London, 1978).

D. Sugarman (ed.), *Legality, Ideology and the State* (London, 1983).

R.M. Unger, *The Legal Studies Movement* (Cambridge, Mass., 1986).

P. Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass., 1991).

R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism* (New York, 1976).

*** القانون، الطبيعي أو العلمي.** في الخطاب الجاري، يدل مصطلح «قانون الطبيعة» على مبدأ أساسي في العلم، من قبيل قانون نيوتن في الجاذبية الكونية، أو القانون الثاني في الديناميكا الحرارية. عادة ما تعد الحقائق التي تكون من قبيل «يغلي الماء دائما في درجة حرارة 100 مئوية تحت الضغط العادي»، أو «تتناسب مقاومة الهواء مع السرعة» أكثر تحديدا من أن تكون قوانين طبيعية. غير أن مثل هذه التعميمات تعد، ضمن فلسفة العلم، قوانين طبيعية على حد السواء. ذلك أن إحدى إشكاليات فلسفة العلم المركزية تتعين في توضيح ما يميز الحقائق العامة المنتمية لكل تلك الأنواع عن التواترات العارضة.

تنشأ الإشكالية بوصفها لازمة عن تحليل هيوم *للسببية على أنها اقتران ثابت. لقد افترض أسلاف هيوم أن السببية تتضمن قوة ما تسبب إنتاج نتائجها، ملاطا يشد السبب بنتيجته. بيد أن هيوم يجادل بأنه لا وجود لمثل هذا الملاط. كل ما نلحظه هو أولا حدوث السبب، يتبعه حدوث النتيجة. لا شيء يربط بينهما، باستثناء حقيقة الاقتران الثابت، بمعنى أن الحوادث التي تكون من نوع السبب تتبعها، كأمر واقع، حوادث من نوع النتيجة.

ولكن إذا كانت القوانين السببية لا تتضمن سوى اقتران ثابت، فثمة إشكالية بيّنة تثار. هب أن الإقرار التالي صادق: «أنى ما أذهب إلى باريس، فإن سماءها تمطر». هذا يعني أن ثمة اقترانا ثابتا بين ذهابي إليها ومطر سمائها. غير أننا لن نعتبر هذا قانونا طبيعيا. إنها لا تمطر بسبب ذهابي إليها. كل ما في الأمر هو أن زيارتي لها متبوعة بشكل ثابت بحدوث المطر فيها. ما الذي يميز إذن بين قوانين الطبيعة الواقعية عن التعميمات الصادقة عرضا؟ ذلك أن هيوم يقر أنه لا شيء سوى الاقتران الثابت متضمن في القوانين الحقيقية.

لاحظ أن القانون الحقيقي، خلافا للتعميم العارض، يقوم بدعم *الشرطيات الافتراضية. قارن «لو وصلت حرارة الماء في الغلاية إلى 100 درجة مئوية لشرع في الغليان» (وهذا إقرار صادق) مع «لو ذهبت إلى باريس الأسبوع الماضي لأمطرت سماؤها» (إقرار باطل). بيد أن هذا التقابل بذاته إنما يعيد صياغة الإشكالية. إذ بصرف النظر عن كيفية فهمنا للمزاعم الافتراضية، سوف نحتاج إلى تفسير علة اقتدار القوانين وعجز التعميمات العارضة عن دعمها، إذا كانت مجرد إقرارات اقتران ثابت.

ثمة نوعان من الحلول لإشكالية تمييز القوانين عن التعميمات العارضة. الأول يظل مخلصا لقول هيوم إن جمل القانون لا تقر شيئا خلافا للاقتران الثابت، وهو يفسر علة كون بعض إقرارات الاقتران الثابت ـ القوانين ـ أكثر أهمية من غيرها ـ التعميمات العارضة. تنكر الاستراتيجية البديلة الهيومية الافتراض الهيومي الذي يقر أن القوانين لا تتضمن سوى اقتران ثابت، وتصادر على علاقة «حتمية» أو *ضرورة ناموسية تقوم بين أنماط الحوادث المرتبطة عبر قوانين، لكنها لا تقوم بين الحوادث المقترنة عرضا.

قد يبدو لأول وهلة أنه من اليسير تطوير الاستراتيجية الهيومية. ألا نستطيع ببساطة اشتراط أن تكون القوانين عامة حقيقة، بحيث لا تقتصر على أشياء تحدث لأشخاص بعينهم في مدينة بعينها في زمن بعينه؟

بيد أن هذه التطوير إنما يخطئ بيت القصيد. ذلك أنه حتى إذا قمنا بصياغة مثالنا بألفاظ عامة، بحيث لا تتم الإشارة إلي أنا أو إلى باريس، عبر تحديد نوع بعينه من الأشخاص وآخر من المدن، قد يتصادف أن تقترن الحالة الوحيدة لذينك النوعين في الكون على نحو ثابت لكنه عارض مع سقوط المطر. وبالعكس، يبدو أن ثمة أمثلة على قوانين مقيدة بأزمنة وأمكنة بعينها، مثال قانون كبلر الذي يقول إن الكواكب تدور في مدارات اهليلجية، الذي يقتصر على المجموعة الشمسية.

ثمة اقتراح أفضل مفاده أن التعميمات العارضة، خلافا للقوانين، لا تجدي في التنبؤ بالمستقبل. لا يرجع السبب في ذلك إلى أنه لا سبيل لبسط التعميمات العارضة على المستقبل، بل لأنه حين يتم بسطها نعجز عن معرفة أنها صادقة. لقد جادل جي.ل. ماكي بأن القوانين تختلف عن التعميمات العارضة في كونها قابلة لأن تدعم استقرائيا عبر حالاتها العينية، في حين أنه لا سبيل للدراية بالتعميمات العارضة إلا عقب القيام بفحص حالاتها كلها.

ولكن حتى إذا كان معيار ماكي ضروريا للقانونية، فإنه لا يتضح ما إذا كان كافيا: أليس بالإمكان أن يكون تعميم تم التنبؤ به استقرائيا تعميما عارضا؟ لعلنا نجد حلا هيوميا أفضل عند ف.ب. ستراوسن، وهو حل قام بتطويره ديفيد لويس: القوانين هي تلك التعميمات الصادقة التي يمكن وضعها في أنسقة مثالية للمعرفة ـ أو على حد تعبير رامزي، القوانين «سلسلة من القضايا يتوجب أن نعتبرها بدهيات لو عرفنا كل شيء وقمنا بتنظيمه بأبسط طريقة في نسق استنباطي». التعميمات العارضة، وفق هذا، تعميمات صادقة لا سبيل لتفسيرها ضمن مثل تلك النظرية المثالية.

في العقود الأخيرة، قام عدد من الفلاسفة برفض الموروث الهيومي، فجادلوا بأنه ليس هناك تصور، مهما كان مركبا، يماهي بين القوانين والاقترانات الثابتة قادر على أن يفي المحتوى الحقيقي للقوانين حقه. في نهاية السبعينيات، قام د.م. آرمسترونج، فرد درتسكي، ومايكل تولي كل على حدة بتطوير مبدأ مفاده أن القوانين تعبر عن علاقة «حتمية» بين الخصائص. تقوم هذه العلاقة بين الخصائص التي يربط القانون بينها، لكنها لا تقوم بين الخصائص التي ترتبط على نحو عارض. هذا يعني أن القوانين تتضمن ما هو أكثر من التواتر الهيومي: تستلزم الحتمية الاقتران الثابت، لكن العكس ليس صحيحا. لا يرغب أشياع هذه الرؤية في اقتراح إمكان الدراية بعلاقة الحتمية «قبليا، فتحديد هوية الخصائص التي تقوم بينها علاقة الحتمية مسألة امبيريقية تحسم عبر تقص بعدي.

في المقابل، يرى نقاد المقاربة اللاهيومية أن مجرد المصادرة على علاقة حتمية إنما تعني ترك المسألة الفلسفية دون حل. لقد رفض هيوم نفسه الحتمية لكونها غير قابلة للملاحظة. لا يعترض النقاد المعاصرون على عدم القابلية للملاحظة بذاتها، لكنهم يعترضون على الرؤية اللاهيومية التي تقصر عن طرح تفسير حقيقي لما تضيفه الحتمية للاقتران الثابت، ولعلة وجوب أن يقوم هذا المكون الإضافي بدعم المزاعم الافتراضية بخصوص ما كان ليحدث لو أن الأشياء كانت على حال مغاير لحالها.

رغم هذه الاعتراضات، قد تكون بعض صيغ المقاربات اللاهيومية للقانون ضرورية للتعامل مع القوانين الاحتمالية، أي القوانين التي تقر أن كل ما هو س يحتاز على احتمال أن يكون حالة لـ ص. وفق التعميم الطبيعي للمقاربة الهيومية، لا تقر هذه القوانين أن حالات س تقترن بشكل ثابت مع حالات ص، بل أن 100 بالمائة من حالات س مقترنة على نحو ثابت مع حالات ص. آنذاك يستطيع أشياع هيوم البحث عن تفسير يعتبر بجدية بعض مثل هذه الإقرارات الخاصة بالاقتران الثابت قوانين، في حين يعد أخرى مجرد إقرارات عارضة. بيد أن الصعوبة التي تواجه هذه المقاربة الهيومية إنما تتعين في أن النسبة الدقيقة لاقتران 100 بالمائة من حالات س مع حالات ص ليست حتى شرط ضروري لصدق القانون الاحتمالي ـ مثال ذلك، نوع متفرد من العملات قد يحتاز على احتمال 5.0 للصورة، ومع ذلك يتصادف أن يظهر كتابة ست مرات في المحاولات العشر الوحيدة التي تم إجراؤها. لهذا السبب، لا جدال في أن القوانين الاحتمالية تقر شيئا مغايرا للنسب الفعلية. من هذا يخلص خصوم الهيومية إلى أنها تقر علاقات حتمية كمية ـ الخاصية س تحتم الخاصية ص بالدرجة د. لكن مسألة ما إذا كان هذا هو السبيل الوحيد لتفسير مثل هذه القوانين تبقى مسألة مفتوحة طالما ظل تأويل «الاحتمال مجالا للجدل الفلسفي.

د.ب.

D.M. Armstrong, *What is a Law of Nature?* (Cambridge, 1983).

T. Honderich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1988), ch.1.

D. Papineau, 'laws and Accidents', in G. Macdonald

and C. Wright (eds.), *Fact and Morality* (Oxfod, 1986).

*** القانون، فلسفة، النسوية.** منذ انبعاث الحركة النسوية في الستينيات، شرع البحاث في تحديد المسائل النسوية وتقصيها على نحو متفرد المتعلقة بالفلسفة القانونية. تغطي المسائل التي شغلت اهتمام البحاث النسويين قطاعا واسعا من القضايا التشريعية، اشتملت على قضايا تتعلق بفقه التشريع التحليلي والمعياري والاجتماعي. هل تعد القوانين، الممارسات، بل مفهوم القانون نفسه مشتملة ضمنا على دلالات خاصة بالجنس، وإذا كان ذلك كذلك، فهل محتم أن يكون الأمر على تلك الشاكلة؟ كيف تم طرح المرأة ضمن الخطاب القانوني وكيف استبعدت أو دمجت ضمن مفاهيم الذوات القانونية؟ ما الدور الذي تقوم به القوانين في تشكيل الأيديولوجيات أو تعزيزها (كتلك التي تفترض وتحض على التمييز بين المجالين العام والخاص) التي يعتبرها منظرو النسوية السياسيون مؤثرة في غموض والحفاظ على تبعية المرأة الاجتماعية والسياسية؟ في لب معظم المذاهب القانونية النسوية نقد للموضوعية المزعومة أو الحياد الجنسي المفترض في النهج القانوني والتشريعات القانونية. مفاد المحاجة أن الحياد الجنسي المفترض في المفاهيم القانونية وفي معظم الترتيبات القانونية في المجتمعات الليبرالية إنما يخفي تعينا ضمنيا في القوانين لرؤية منحازة، رؤية تعكس بوجه عام مصالح وخبرة ذكورية بالعالم. لذا فإن بحاث الفلسفة القانونية النسوية مهتمون كثيرا بالجدل حول الابستمولوجيا النسوية وعلم الأخلاق النسوي، خصوصا بإشكالية «الجوهرانية» ـ المرتبطة بتحديد رؤى ذكورية أو أنثوية في عالم ينسب كلا من الخبرة الذكورية الخبرة الأنثوية ليس فقط إلى الجنس، بل أيضا إلى الطبقة، العرق، وبنى اجتماعية أخرى ومحاور للتبعية. ثمة وجه آخر تتميز الفلسفة القانونية النسوية يتعين في الريبة في فكرة استقلالية القانون بمعنى ممارسة مميزة، في جوانب مهمة، ومتفردة، معزولة عن التأثير السياسي والاجتماعي الأكثر شمولية.

مثل كل خطاب فكري مركب، تتميز الفلسفة القانونية النسوية بتنوع في الالتزامات الجوهرية والمناهج. يركن تيار مهم في البحث القانوني النسوي إلى أفكار ما بعد حداثية ويعتبر المشروع النسوي في هذا المجال نقديا أو تفكيكيا في أساسه. يفصح البحاث المتعاطفون مع هذا الموقف عن شكوكهم بخصوص إسهام النظرية النسوية في مشروع تشكيل نظرية كلية «عظيمة» في القانون، يرون أنه من المرجح أن تعيد إنتاج ذات أنواع التشويه والإقصاء التي تميز النظريات الأرثودكسية القانونية. آخرون يبحثون في إمكان تشكيل تشريعي يتأتى له تنكب المحاباة والتشويش اللذين تعاني منهما النظريات القانونية الارثودكسية، مثل المفاهيم الوضعية ومفاهيم القانون الطبيعي، والتي تستطيع أن تتحمل الوعد بطرح تصور لمفهوم الذات القانونية المتساوية والعدالة الجنسية في مقابل الحياد الجنسي. ثمة تنويعة مناظرة تتميز بها المقاربات النسوية لدور الفكر القيمي أو المعياري في الفلسفة القانونية. في حين ينتقد معظم البحاث من أشياع النسوية إمكان أن تكون المحاجة القيمية مؤسسة موضوعيا أو لا تبدأ «من أي موضوع»، فإنهم يختلفون بخصوص الدور المنوط بالمشروع النسوي فيما يتعلق بالإصلاح القانوني، إعادة تشكيل المفاهيم القيمية، من قبيل العدالة، الحقوق، أو المساواة من منظور نسوي، أو برهان طوباوي حول التغير القانوني والاجتماعي. ثمة بحاث قانون نسويون يعتبرون النقد الذاتي ـ تعريض الممارسات القانونية للاختبار النقدي في ضوء فشلها في بلوغ المثل التي تعتد بها صراحة ـ المهمة الأساسية المنوطة بالنظرية القانونية النسوية، في حين يرى آخرون أن النقد الخارجي المؤسس بشكل أوسع سياسيا أو أخلاقيا على درجة مكافئة من الأهمية. مثل معظم أشكال النظريات النسوية، تؤكد الفلسفة القانونية النسوية أهمية الرابط بين النظرية والممارسة. هكذا عنيت الكثير من الأعمال الفلسفية النسوية في مجال القانون بالنقد الفلسفي لمؤسسات وممارسات قانونية عينية، خصوصا تنظيم الأسرة، وبنية الحقوق الدستورية وأثرها على ممارسات من قبيل الإجهاض والفن الإباحي؛ تشريعات الممارسة الجنسية وتشكيل الصور من قبل النساء والرجال، النسوية والذكورية، ضمن قطاع كبير من القوانين الجنائية والمدنية؛ السياسات القانونية ضد ـ الميزية ومثل المساواة والعدالة التي ترشدها.

ن.م.ل.

*النسوية، الفلسفة.

Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law* (London, 1991).
Catharine A. MacKinnon, 'Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence', *Signs* (1983).
Susan Moller Okin, Justice, *Gender and the Family* (New York, 1989).
Carol Smart, *Feminism and the Power of Law* (London, 1989).
Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*

(Princeton, NJ, 1990).

*** القانون والأخلاق.** جادل الفلاسفة القانونيون في ثلاث رؤى في العلاقة بين الحقيقة القانونية والأخلاقية - بين ما هو القانون وما ينبغي أن يكون.

تقر إحدى تلك الرؤى - *الوضعية القانونية - أن الاستدلال القانوني واقعي كلية: ما يكونه القانون لا يرتهن إلا بما تم إقرار أنه قانون من قبل أي رسميين يتعامل معهم المجتمع بوصفهم جهات تحتاز على سلطة، أو يرتهن بحقائق تاريخية مماثلة، ولا شيء سوى ذلك. وفق هذه الرؤية، رغم أنه من المرجح أن تقوم المذاهب الأخلاقية السائدة ضمن المجتمع بالتأثير في القوانين التي يتبناها مشرّعها، ليس ثمة ارتباط ضروري بين القانون والحقيقة الأخلاقية، والاعتبارات الأخلاقية المجردة لا تقوم بأي دور في تحديد ماهية القانون.

الرؤية الثانية - التي تبدو معارضة - صيغة لما يسمى نظرية *القانون الطبيعي، وهي ترى أن الاستدلال القانوني متماه مع الاستدلال الأخلاقي، بحيث إن القانون الوحيد المطبق في أي مجتمع، في المسائل الأساسية على الأقل، هو القانون الأخلاقي، وأية قوانين يضعها المشرّع تخالف القانون الأخلاقي تعد باطلة. وفق هذه الرؤية، النسق القانوني المزعوم لدولة استبدادية مثل ألمانيا النازية ليست قانونا إطلاقا.

الاستدلال القانوني عند الرؤية الثالثة يؤول عوضا عن أن يقتصر على وصف أو الحكم على التاريخ القانوني؛ إنه يروم إعادة تشكيل القرارات التاريخية الماضية بأكثر الطرق ترابطا وأخلاقية تتسق مع حقائق التاريخ القانوني، أي بالألفاظ التي استعملها مشرعو الماضي، الأنظمة العينية التي قام قضاة الماضي باستخدامها فعلا، والمواريث السياسية والأخلاقية في المجتمع. الاستدلال القانوني، حين يفهم على هذا النحو بوصفه تأويليا، ليس مجرد تقصي تاريخي، ولا استدلالات أخلاقية حول القواعد أو المبادئ التي تعد مناسبة لعالم مثالي عادل، بل تجمع عناصر من الاثنين معا.

لا تناسب الرؤيتان الأوليان الممارسة الفعلية للمحامين والقضاة. خلافا للوضعية القانونية، غالبا ما يطرحون براهين أخلاقية لدعم مزاعمهم حول ما يكونه القانون بالفعل حين يكون القانون مثيرا للجدل أو يعوزه الوضوح: حين تثار الأسئلة مثلا حول ما إذا كان حق «تطبيق القانون» في الدستور الأمريكي يشتمل على حق حرية الاختيار في حالة الإجهاض، أو ما إذا كان سلسلة بعينها من القرارات القضائية الماضية التي تسمح للمصابين في حوادث بالحصول على تعويض عن أضرار الألم والمعاناة «يجسد» مبدأ أكثر شمولية يسمح بالتعويض عن أي ضرر عاطفي. يختلف القضاة والمحامون في هذا مثل هذا الخصوص بطريقة يستبان أنها تعكس عقائدهم الأخلاقية. غير أنهم يجمعون، خلافا لما تقره نظرية القانون الطبيعي التي سلف وصفها، على أنه غالبا ما توجد هوة ما يكونه القانون وما يعتقدون أنه يتوجب أن يكون: حتى رجال القانون الذين يرون أن معدلات الضرائب مرتفعة أو منخفضة على نحو مجحف لا يعتبرونها باطلة وفق ذلك الأساس، وحتى القانونيين الذين يرون أن قوانين النازية كانت ظالمة وأنه يتوجب ألا تفرض على القضاة النازيين يترددون في القول إنها لم تكن قوانين إطلاقا.

تناسب الرؤية التأويلية الثالثة في القانون ممارسات المحامين والقضاة وسائر الرسميين من رجالات القانون بطريقة طبيعية ومقنعة. إنها تفسر لماذا يعتبرون ما يرونه جائرا في بعض الحالات قانونا: ليس هناك «تأويل» لقانون الضرائب يستعيض بمعدل ضريبة مختلف يعد تأويلا حقيقيا للنص. أيضا فإنها تفسر كيف يقوم القضاة في أنواع أخرى من الحالات بمعاملة الاعتبارات الأخلاقية على أنها متعلقة. يتوجب على القضاة في الحالات المثيرة للجدل، حيث تناسب كل عناصر تنويعة من التأويلات المختلفة اللغة القانونية المجردة أو نتائج قرارات ماضوية فعلية، أن يختاروا من بينها عبر تخيّر أي تأويل - لفهم عبارة تطبيق القانون الواردة في الدستور أو المسؤولية عن الضرر العاطفي مثلا - يعكس أفضل من غيره حقوق وإلزامات الناس الأخلاقية والسياسية.

قد يقال إن القانون وفق الرؤية التأويلية *ذاتي في أساسه: إنه ليس هناك قانون سوى ما يعتقد القاضي أنه قانون. لكن هذا يفترض أن أخلاقية الحقوق والإلزامات ذاتية. إذا كانت كذلك، فكذا شأن القانون، على الأقل في الحالات المثيرة للجدل. ولكن في حين أن كثيرا من فلاسفة القانون يقرون ذاتية الأخلاق بوصفها مبدأ فلسفيا، فإن قليلا منهم فحسب يقومون باحترامها في التطبيق، كما أن البراهين التي طرحت لدعمها ليست مقنعة.

ر.د.

*الأخلاقية، الارتيابية.

Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass., 1986).

Lon Luvois Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Conn., 1964).
H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961).

*** القانون الوضعي.** طرح مصطلح *(jus positivum)* في التعقيبات الفلسفية (ثيري تشارتري، نحو 1135، ثم أبيلارد)، وهو يركز النظرية القانونية على مصادر القانون *positum* (التي تعني باللاتينية «يضع»). كما يلاحظ الأكويني، خلطت المصطلحات الأقدم عهدا بين القواعد «البشرية» من حيث الاستخدام والقواعد البشرية من حيث الأصول، رغم أن أفلاطون وأرسطو ميزا أساسا القانون (الوضعي) عن الأخلاق. (*القانون الطبيعي.)

يشتمل القانون الوضعي البشري على قواعد (مثال القواعد التي تحظر الجريمة)، ومؤسسات (مثال، العقوبة) تنتمي أيضا إلى القانون الطبيعي (أي مطلوبة أخلاقيا طوعا أو كرها). يسمي هارت هذه «الحد الأدنى من محتوى القانون الطبيعي»، لكنه يقصد الحد الأدنى من محتوى القانون الطبيعي. معظم القوانين «وضعية صرفة»؛ ما تطلبه ليس مطلوبا أخلاقيا إلى أن يفرض (رغم أن أرسطو يبالغ في *Nicomachean Ethics* v. 1134b بقوله إنها «تتعلق بمسائل ليست منحازة [أخلاقيا] بذاتها»).

جي.م.ف.

*القانون، تاريخ فلسفة؛ النسوية، فلسفة القانون؛ القانون والفلسفة القارية.

Karl Olivecrona, *Law as Fact*, 2nd edn. (London, 1971).

*** القانون والفلسفة القارية.** وفق استخدامه المعاصر في الفقه القانوني الأنجلو ـ أمريكي، يشير مصطلح الفلسفة القارية بوجه أكثر عمومية إلى مواريث غير تحليلية في الفكر الأوربي الحديث. أما بمعناها الجذري، فتشير *الفلسفة القارية بداية إلى النظريات الهيجلية والماركسية، والهوسرلية في القانون والدلالة. بمعنى أحدث وأكثر خصوصية تشير إلى المواقف النظرية والمنهجية المرتبطة أو المتطورة عن علم اللغة البنيوي، النظرية الأدبية، والتحليل النفسي. تُقرأ النصوص الكلاسيكية أساسا عبر شراحها المعاصرين، لكن ترجمة الفكر القاري واستخدامه تتسمان بمسحة رادكالية. الفلسفة القارية استجابة متطرفة ضد الموروث والمنهج المهيمنين الخاصين بفقه القانون السائد. يعارض أنصار النظرية القارية، الذين يمكن وصفهم بالبحاث النقديين القانونيين، الوضعية والامبيريقية التي تقرها النظرية القانونية الأنجلو ـ أمريكية، خصوصا الاعتقاد في استقلالية وتحديدية القواعد القانونية. إنهم يرومون بالركون بشكل واسع وغالبا بطريقة مرنة إلى تنويعة من مجالات الفكر القاري تفكيك الموروث المكرس والوظيفة التشريعية التي يحتازها الفقه القانوني السائد وإحلال نظريات مؤسسة أخلاقيا وأكثر ديمقراطية في تعددية القوانين والخاصية اللاتحديدية التي تختص بها الدلالات القانونية أو كونها مشكّلة اجتماعيا وعارضة.

يستند استخدام الفلسفة القارية بوصفها شكلا أو مصدرا للنقد على قطاع واسع من المفكرين والفروع المعرفية كي يتسنى لها توفير رؤية شمولية في هذا الخصوص. بيد أنه تمكن الإشارة إلى مواضيع مشتركة بعينها، تشتمل على بعد مقارني مصرح به للدراسة القانونية وعناية بنصية القانون وتحديداته الثقافية، وهذه عناية تقترح جنوحا شطر التاريخانية. المواضيع الأخلاقية والأنطولوجية التي تميز الفلسفة القارية أكثر من غيرها، الاهتمام بالوجود والعدم، الهوية والاختلاف، التشابه والآخرية، إنما تجد ترجمة وتطبيقا في تنويعة من النظريات النقدية الخاصة بالنصية القانونية. في حين أنه لا يتأتى رد التأثير القاري على البحث القانوني إلى *علم تأويل متطرف، قد لا نبعد عن جادة الصواب إذا قمنا بالإشارة إلى رغبة مشتركة في توفير قراءات سياسية وأخلاقية للموروث القانوني ونصوصه. بهذا المعنى أصبح اللجوء إلى الفلسفة القارية مرادفا لنقد تعددي يوظف مختلف الفروع المعرفية لوحدة وعزلة الموروث القانوني. بالركون في الآونة الأخيرة إلى فروع معرفية وحركات تختلف باختلاف *الفينومينولوجية، *النسوية، التحليل النفسي، النقد الأدبي، ونظرية *الخطاب، استخدم البحث النقدي الفلسفة القارية في الهجوم على انغلاقية القانون وتقويض الاعتقاد المذهبي في القانون بوصفه نسقا من القواعد المتمايزة.

ب.جود.

D. Carlson et al., *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York, 1992).
D. Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law* (New Yotk, 1993).
V. Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge, 1980).
Costas Douzinzs et al., Postmodern Jurisprudence (London, 1989).
Peter Goodrich, *Legal Discourse* (London, 1987).

*** القانونية، الوضعية.** المقصود منها معارضة نظرية *القانون الطبيعي، ولذا فهي تنكر أي «ارتباط ضروري بين القانون والأخلاق». ثمة محاور أساسية تستبان نتيجة فحص أدق: (1) يمكن تعريف القانون وتفسيره دون محاميل أو افتراضات تقويمية؛ (2) القانون (مثال قانون إنجلترا الحالي) قابل لأن يعرّف من مصادر

واقعية حصريا (مثال، التشريع، السوابق القضائية). تنكر بعض الصيغ الوضعية وجود حقائق أخلاقية قابلة لأن تعرف. غالبا ما يُفهم القانون الوضعي بوصفه نتاجا للإرادة، في حين يرى البعض أنه أمري.

جي.م.ف.

*القانون الوضعي.

Gerald Postema, *Bentham and the Common Law Tradition* (Oxford, 1986).

* **القانونية، الواقعية**. تقر أن معيارية القانون الوضعي قابلة لأن ترد إلى حقائق اجتماعية. يقترح أشياع القانونية الواقعية الأمريكية (مثل هولمز، لليولين)، متأثرين *بالبراجماتية، أن القانون ليس في حقيقة الأمر قواعد تشبه الموجهات، بل سلوك رسمي (قضائي جزئيا) تتنبأ به القضايا القانونية. أما أشياع ذلك المذهب الاسكندنافيون (مثال أولفركرونا، روس)، الذين هم أشد عداء للميتافيزيقا وأقرب إلى *وضعية كونتن فيرون عادة أن واقعية القانون تكمن في خبرة أن يكون المرء مقيدا («روحيا» أو «نفسيا») المستثارة من قبل موجهات قانونية.

جي.م.ف.

*القانون الوضعي.

Karl Olivercrona, *Las as Fats*, 2nd edn. (London, 1971).

* **قوانين الفكر**. تقليديا، هناك قانون «ال هو، هو» (الذي يسمى بشكل يبعث على الخلط قانون الهوية)، و «لا شيء هو وليس هو معا» (قانون *عدم التناقض)؛ وما يسمى أحيانا بقانون الوسط المرفوع. بالتوكيد أنها ليست قوانين وصفية، تحدثنا عن الطريقة التي يفكر بها البشر، بل معيارية، تحدثنا عن الطريقة التي يتوجب أن يفكر وفقها البشر، أو بكلمات أدق، الطريقة التي يتوجب أن يستدلوا بها (التفكير الاستدلالي). لذا فإنه من الأفضل أن تسمى «قواعد الفكر». لا سبب لاختيار هذه القوانين بوصفها خاصة، رغم أن القانونين الأولين غالبا ما يتعرضان للجدل. حتى المناطقة ذوي أكثر المفاهيم وسطية في مدى الاستدلال الاستنباطي، مثل أشياع *الحدسية، يحتاجون إلى إضافة قوانين أخرى إليهما (فضلا عن ذلك، قد يحتاز التفكير الاستدلالي غير الاستنباطي على قوانين). وحتى المناطقة ذوي المفاهيم الباذخة في ذلك المدى يعرفون أنه يمكن عرض كل القوانين الثلاثة بوصفها «مبرهنات»، يمكن أن تشتق من أسس أخرى.

سي.أي.ك.

I.M. Copi, *Introduction to Logic* (London, 1978), 306-8.

* **القبح**. خاصية الاحتياز على قيمة جمالية سلبية لا تثير حالة الاستواء (اللامبالاة) بل عدم الارتياح والبؤس. تناظر أساليب القبح في الفن مختلف أساليب الجمال أو القيمة الاستاطيقية. إذا كان الأسلوب صوريا، القبح هو المشكّل بطريقة سيئة، المشوه، ذو الشكل الخطأ، الذي يكون في غير موضعه. إذا كان الأسلوب تعبيريا، قد يكون القبح رقيق العاطفة، المثير للغثيان، الاكليشيهي، المقزز، أو قد ينشأ عن العاطفة غير المكبوحة - المنمق، المتبجح، أو الهستيري. إذا اعتبر من منظور تمثيلي، قد يحكم على المواضيع الممثلة بأنها ممجوجة على نحو غير مريح، أو أن التفكر فيها يسبب الألم. على ذلك يمكن للفن توظيف القبيح؛ ويتوجب دوما طرح السؤال: هل يحتاز العمل البادي قبحه على أية سجايا تبريرية تعويضية - بحيث يكون له مثلا مفاد اجتماعي أو أخلاقي؟ أو هل تم تصيير المكون القبيح - عبر الوسيط - عبر السياق - بحيث يصبح جزءا من كلّ يحتاز على قيمة جمالية؟

ر.و.هـ.

*الجمال.

ثمة ندرة في النقاشات الحديثة المهمة. نذكر هنا من الكلاسيكيات الأساسية:

Plotinus, *Enneads*, I, 6.

Bosanquet, *There Lectures on Aesthetics* (London, 1915).

* **قبل السقراطية، الفلسفة**. تشتمل على كل المنظرين اليونانيين المبكرين، من ذوي الاهتمامات الكوزمولوجية أو الفلسفية، الذين نشطوا قبل نهاية القرن الخامس ق.م.، باستثناء *السفسطائيين. يلحظ الذين يتبنون هذا الاستخدام الملائم (والعشوائي) أن الفلسفة في اليونان قد بدأت منذ أو صحبة التنظير الكوزمولوجي المجرد، ولم تعتبر بوجه عام فرعا منفصلا في تلك الفترة.

أسست الكوزمولوجيا المجرد من قبل ميليجيي القرن السادس: طاليس، انكسمندر، وانكسمانيس الذين راموا تشكيل نظريات احتمالية في العالم ككل. لقد أرادوا الحصول على تفسيرات موجزة تطرح عبر حدود مجردة تماما، واستخدموا مبدأ *السبب الكافي مرشدا لهم في ذلك. بسبب عوزهم لسبل التحقق التجريبي، ربطوا نظرياتهم بالعالم الملاحظ عبر مفهوم *phusis*)الطبيعة) الذي استلزم اطرادا أساسيا في سلوك العالم الطبيعي. كانت هناك غائية شاملة (مرشدة من قبل عقل أعلى تمت مماهاته بالمكون الأساسي للعالم المادي).

استمر هذا الأسلوب من أساليب «الفلسفة الطبيعية» *(phusiologia)* في القرن الخامس على يد انكساجوراس وديمقريتس، فضلا عن آخرين.

مثل أي برنامج علمي طموح، أنتجت الفلسفة الطبيعية إشكاليات فلسفية أكثرها إلحاحا هي المشاكل الابستمولوجية، خصوصا أن المشروع تطلب نبذ كل السلطات التقليدية. من المرجح أن الميليجيين لم يكونوا صريحين بخصوص نظريتهم الابستمولوجية، غير أن اكسينوفانيس أنكر كل مزاعم البشر بمعرفة ما يتجاوز الخبرة المباشرة. عوضا عن ذلك، تصور تشكيل «الرأي الأفضل» (وتشذيبه بطريقة تراكمية) الذي كان معياره «مشابهة الحقائق»، أي حقائق الخبرة المباشرة. تقوم نظريته الكوزمولوجية باستقراءات مقتصدة من الخبرة العادية، ويمكن إرجاع هذا المسار من الامبيريقية الذي بعث في نهاية القرن الخامس إلى انكساجوراس، بعض الأعمال الطبية التي تعزى إلى أبوقراط، وربما سقراط.

ثمة نهج من نوع آخر ظهر في لاهوت اكسينوفانيس، الذي اشتق صفات الله من مبادئ قبلية تتعلق بما يليق بالألوهية. زعم المنظرون المبرزون في نهاية القرن السادس وبداية الخامس اكتشاف حقائق نفيها مناف للعقل وغير قابل لأن يفكر فيه. ربما ركن فيثاغوراس إلى خبرات سرية أو صوفية، لكن هرقليتس وبارمنيدس (قائد الإيليين) ركزا بطريقتهما الخاصة على أعمال العقل البشري نفسه، وبذا أسسا المنطق والميتافيزيقا. «اللوجوس» عند هرقليتس، الذي استشهد به، يعكس أو يجسد العقل. أما بارمنيدس فقد زعم، في أول محاولة بقيت لطرح برهان دقيق على نحو واع، أنه بدأ من مقدمة لا سبيل لإنكارها على نحو متسق، وأنه استنتج خطوة بخطوة خصائص أي موضوع يمكن معرفته.

عني هرقليتس وبارمنيدس كلاهما بتركة منظومية أخرى من تركات «الفلاسفة الطبيعيين»: إشكالية الوحدة والتنوع في الكون، وإشكالية المظهر والواقع (الناتجة عنها). اكتشف هرقليتس نموذجا «للوحدات المتنافرة»، تمثل في هوية النهر الذي يقاوم تغير أمواهه. إنه لم ينكر (كما يظن البعض) مبدأ *عدم التناقض، لكنه رأى غموضا في جوهر الأشياء نفسه. في المقابل، جادل بارمنيدس بأنه محتم على كل ما يقبل المعرفة أن يكون محددا تماما وموحدا على نحو مطلق، ما جعله يتبنى شكلا متطرفا من الأحدية بخصوص الواقع التحتي.

كانت أفكار بارمنيدس، خصوصا براهينه ضد «الصيرورة إلى الوجود» و«التوقف عن الوجود»، وإصراره على مواضع محددة بشكل مطلق للمعرفة، مؤثرة على نطاق واسع. غير أن سلفه المباشر عكس أسلوب برهنته بطريقة أفضت إلى نتائج مدمرة، حيث بيّن الخلل المنطقي الكامن في افتراضات طبيعية بعينها تتعلق بالعالم المادي. امبيدوكليس، وهو شبه معاصر آخر، مزج على نحو غريب بين ميتافيزيقا بارمنيدس ومذهب فيثاغورس في الروح بكوزمولوجيا تفسر، على طريقة نظرية الكيمون كروتون الطبية (ازدهر نحو 450؟) تنوع المظاهر عبر عدد متناه لكنه متكثر من «الجذور» الرئيسة (وهذا أول ظهور لما يسمى «بالعناصر الأربعة») من الخصائص المحددة على نحو بين.

هيمن على الجزء الأخير من القرن الرابع في العالم الغربي اليوناني (جنوب إيطاليا وصقلية) الذين سموا أنفسهم بالفيثاغوريين. اعتبرت الرياضيات البحتة نموذجا يحتذى للمعرفة، وربما النوع الممكن الوحيد منها. (يبدو أنه كانت هناك محاولة جادة لرد كل العلوم إلى الرياضيات). هكذا دافع فيلوليوس (ازدهر نحو 450؟) عن وحدات وكميات متناهية بوصفها مواضيع المعرفة الممكنة الوحيدة.

في اليونان نفسها وفي الجزر الإيجية، كانت نهاية القرن الخامس عصر السوفسطائيين (الذين كان من بينهم بروتاجوراس، الفيلسوف الأصيل الوحيد) وعصر سقراط. أما عن الفلاسفة المهيمنين الآخرين الذين سبقوا سقراط، فقد أحيا معظمهم برنامج الفلسفة الطبيعية الأصلي، وحاولوا أن يأخذوا في حسابهم الموقف الجديد الذي خلقه الإيليون والاهتمام الجديد بالنظرية البيولوجية وعلم النفس. (ثمة شخصية منعزلة، ميليسيوس، تنتمي إلى *الإيليين اشتهرت بنقدها المتطرف للإدراك الحسي). كان أنكساجوراس وديمقريتس، النصير المبكر *للذرية، هما الشخصيتين القياديتين، وكانا يمثلان تيارين متعارضين، يتكرران غالبا، في الفيزياء: أنكساجوراس «منظّر مجال» يفترض استمرارية وتوفر القوى المادية، في حين أن ديمقريتس «منظّر جزيئي» يزعم أنها محلية وفردية. كان الأول أقرب روحا وأسلوبا للمشروع الميليجي الأصلي، حيث عرف العقل الكوني بأنه *«العقل» (Nous) وعزا إليه تحكما غائيا شاملا. أما *الذريون فقد مكنوا من حدوث انفراج أساسي في خلق *المادية الردية: ثمة فحسب ذرات (لا حياة ولا عقل لها) وفراغ بخصائصها الجوهرية. لقد راموا أن يشتقوا من هذه الأساسيات ليس فقط الكائنات التي تحس من النوع المألوف، بل حتى «الآلهة» (كائنات ضخمة، تعيش طويلا في فراغ ما بين

الأكوان) والقيم الأخلاقية.

لم تتحرر الفلسفة قبل سقراط كلية من أصولها الكامنة في مشروع علمي، باستثناء الفلسفة الإيلية. ديمقريتس هو أول فيلسوف سابق لسقراط عرف أنه فصّل في نظرية أخلاقية، رغم أن القيم الأخلاقية تحظى عند هرقليتس وامبيدوكليس بموضع في العالم الطبيعي. الارتيابية في الأنساق الأخلاقية والدينية المرتبطة بالتناقض بين "nomos" («العادة») و "phusis" («الطبيعة» أو «الواقع») التي قامت بدور في نقاشات السفسطائيين، إنما تعود إلى هجوم اكسينوفانس على الدين والقيم التقليدية. حتى في حالة المصادر المحدودة، يمكن العثور على المزيد من التركيب الفلسفي في الأنطولوجيا والابستمولوجيا وتحكم أفضل في أساليب البرهنة.

كان تأويل أعمال الفلاسفة الذين سبقوا سقراط محل جدل منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد على أقل تقدير (*كريتلوس). كان سبق لكثير من أعمالهم أن فقدت وأصبحت نادرة في نهاية العهد القديم، أما الباقي فقد اختفى في عهد ألحق، باستثناء اقتباسات في أعمال بقيت. في غياب مصادر أولية اعتبرت ملاحظات أرسطو سلطوية منذ العهد الوسيط حتى وقت متأخر. لم ينشأ مناخ فكري جديد وتطور في البحث الأكاديمي إلا في القرن التاسع عشر، ما أتاح لبعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط الظهور بوصفهم فلاسفة مهمين بأنفسهم. تم تعميق الفهم وواجهته العوائق بسبب امبريالية أولئك الفلاسفة الذين راموا على شاكلة أرسطو إرغام التاريخ على أن يناسب رؤيتهم. في غياب مواد أولية مهمة جديدة، لا سبيل للبحث أن يتقدم إلا عبر الاقتراب تدريجيا من فهم (فلسفي دون أن يكون محابيا) لـ (1) طبيعة المصادر وأهدافها؛ (2) اللغة والمفاهيم المستخدمة من قبل الفلاسفة الذين سبقوا سقراط ومعاصريهم؛ (3) مقاصدهم الفلسفية، وفق ما يشير إليه مجموع الشواهد المتوفرة.

إي.ل.هـ

J. Barnes, *Early Greek Philosophy* (London, 1987).
H. Frankel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, tr. M. Hadas and J. Willis (Oxford, 1975).
E. Hussey, *The Presocratics* (London, 1972).
G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn.. (Cambridge, 1983).

* **المقبولة والمرفوضة، الرغبات**. الرغبات المرفوضة هي تلك التي نفضل ألا نحتاز عليها وألا نسلك بموجبها. الرغبات المقبولة رغبات تنتمي إلى الرتبة الأولى، وربما تشكل آمال الحياة، ونرغب فعلا في الاحتياز عليها. الرغبات المرفوضة تعمل في ظروف محبطة أو معوقة (مشاهدة كاتب متعَب للتلفزيون)، في حين تعمل الرغبات المقبولة في ظروف مرضية أو ممكِنة (توق الكاتبة لإنهاء روايتها الواعدة). التصرف وفق رغبات مقبولة يعني الاحتياز على حرية تتسق مع الحتمية؛ ما يتعارض معه نوع آخر من الحرية نريده ـ حرية لا تتعلق بذينك النوعي من الرغبات بل بالإنشاء.

جي.أو.ج.

H. Frankfurt, 'Rreedom of the Will and the Concept of a Person', *Journal of Philosophy* (1971).
T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes* (Oxford, 1988), ch. 7.

* **القبلي والبعدي**. يستخدمان أساسا لوصف نوعين من المعرفة القضوية، وإن كان يستخدمان أيضا بطريقة اشتقاقية لوصف فئتين من «القضايا» أو «الحقائق»: القابلة لأن تعرف قبليا والقابلة لأن تعرف بعديا. يقال إن المعرفة قبلية (حرفيا تعني قبل الخبرة) حين لا يرتهن اعتبارها بشواهد الخبرة، وبعدية حين يرتهن بمثل هذه الشواهد.

يثير السؤال ما إذا كانت المعرفة قبلية مسألة مختلفة عن السؤال عما إذا كانت المعرفة *فطرية. الرياضيات مثال تقليدي غالبا ما يستشهد به على المعرفة القبلية، لكن معظم المعارف الرياضية مكتسبة عبر الخبرة رغم أنها تبرر بشكل مستقل عنها. يرى كانت وآخرون أن المعرفة القبلية لا تتعلق إلا بالحقائق الضرورية، في حين لا تتعلق المعرفة البعدية إلا بالحقائق العارضة؛ غير أن كريكي يرتاب في هذه الرؤية.

ب.جي.ل.

P.K. Moser (ed.), *A Priori Knowledge* (Oxford, 1987).

* **القتل**. يفترض أن البقاء لا يتسنى لمجتمع ما لم يضع بعض القيود على قتل أفراده بعضهم بعضا. بيد أن قوانين منع القتل التي تفرضها المحجتمعات مختلفة إلى حد كبير. في عهود اليونان والرومان، أن تكون إنسانا ـ أي منتميا للحنس البشري ـ لا يكفي لضمان حماية حياتك. يمكن للعبيد وسائر «البرابرة» أن يقتلوا، وفق ظروف تختلف من عهد لآخر. أيضا كان الأطفال المشوهون يعرضون قرابين على قمم الجبال. بحلول المسيحية أكدت خطئية قتل كل من يولد من أبوين بشريين، جزئيا لأن كل البشر يحتازون على أنفس خالدة، وجزئيا لأن قتل الكائن البشري سلب لحق الله في تحديد متى نحيا ومتى نموت. الحيوانات غير البشرية، من جهة أخرى، ظلت دون حماية لأنه اعتقد

أن الله قد وضعها تحت سيادة الإنسان. لقد ظل التعليم القائل بحرمة كل (وفقط كل) الحيوات البشرية الرؤية الارثودكسية في أخلاقيات القتل.

ينتقد بعض من الفلاسفة المعاصرين، منهم جوناثان جلوفر، جيمس ريتشلز، وبيتر سنجر، تلك الرؤية، حيث يجادلون أن عضوية أي جنس، مثال الجنس البشري، لا تحدد بذاتها قيمة حياة الكائن، أو خطئية قتله. عوضا عن ذلك، يتوجب على هذه الخطئية أن ترتهن بشيء متعلق أخلاقيا يحتاز عليه الكائن المعني. يبدو أن الإحساسية، أو القدرة على الشعور بالمتعة أو الألم، خاصية تشكل الحد الأدنى، ومن ثم فإن قتل النبات ليس خطأ بذاته. فضلا عن الإحساسية، يؤكد جلوفر أهمية قدرة الكائن على *الاستقلالية، على اتخاذ قراراته (بما فيها قرار الاستمرار في الحياة). قتل كائن مستقل ضد مشيئته يشكل أكبر اختراق ممكن لاستقلاليته، وهذا يجعل خطأ قتل كائن ذي إحساسية غير قادر على الاستقلالية أشد إثما.

يركز ريتشلز على ما إذا كان بمقدور الكائن أن يحيا حياة بيوجرافية، عوضا عن مجرد حياة بيولوجية، وهذا مشابه لتوكيد سنجر على قدرة الكائن على رؤية أن له ماضيا ومستقبلا. قتل مثل هذا الكائن، ما لم يطلب ذلك بنفسه، يعوق التفضيلات التي يمكن أن يحتازها مستقبلا، وهذا يجعل القتل فعلا شائنا بطريقة إضافية إلى أي خطأ يمكن أن يسببه قتل كائن إحساسي عاجز عن تشكيل تفضيلات مستقبلية.

المقصود من مثل هذه البراهين تمييز فئة من الكائنات يكون قتلها خطأ بشكل خاص. عادة ما يستخدم مصطلح «شخص» لتمييز هذه الفئة عن سائر أعضاء الجنس البشري، إذ ليس كل البشر مستقلين أو قادرين على رؤية أنفسهم على اعتبار أن لها ماضيا ومستقبلا. المواليد من البشر، والمعاقون ذهنيا إلى حد كبير ليسوا أشخاصا. في المقابل، يبدو أن الشمبانزي شخصا بهذا المعنى. لذا فإن هذه الرؤية تستلزم، ما ظلت سائر الأشياء على حالها، أن قتل شمبانزي سوي أسوأ من قتل بشر معاق ذهنيا إلى حد كبير. وبالطبع، فإن الوصول إلى حكم نهائي بخصوص خطئية قتل أي كائن، يتطلب أن نعتبر أيضا أثر القتل على أقاربه وأصدقائه، والمجتمع ككل.

غالبا ما يوظف برهان *المنحدر الزلق بوصفه اعتراضا على أي تغيير في موقفنا من قتل الكائنات البشرية. غير أنه يتوجب علينا أن نكون مدركين بقدر مكافئ للآثار الممكنة غير المرغوب فيها، مثال السماح للمواليد المعاقين بالموت تدريجيا بسبب الجفاف أو الإصابة بمرض معد لأننا نعتقد أنه من الخطأ قتلهم.

ب.س.

*يوثينيجيا (القتل الرحيم).

Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth. 1977).
James Rachels, *The End of Life* (Oxford, 1986).
Peter Singer, *Practical Ethics*, 2nd edn., (Cambridge, 1993), chs. 4-6.

* **القدر.** المستقبل المثبت والمحتم. اشتق التعبير من المقضي به أو المحدد. بصرف النظر عما إذا كان المقدر خلاصا إلهيا مقضيا به مسبقا أو إدانة من القبيل الذي قال به لوثر أو كالفن، أو ما سوف يأتي وفق الانتظام الشبيه بالساعة الذي يتميز به كون نيوتن، فإنه لا مناص من أقدارنا. تزعم *الجبرية أنه لا حدث يمكن أن يؤثر في هذا المستقبل بحيث يجعله أفضل أو أسوأ. أيضا تقر *الحتمية أن المستقبل مثبت، غير أنها ترى أن أفعالنا الراهنة (المحددة هي نفسها من قبل الماضي) سوف تؤثر أو تسبب ما سوف يحدث. في المقابل، تنكر *القدرية أن لدينا أقدارا. بسبب حريتنا الكامنة، مستقبل المرء ليس محسوما.

ر.سي.و.

A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford, 1960).

* **القدرة.** هي *قوة أو قابلية (طبيعية أو مكتسبة) عند *الشيء أو الشخص، وهي بوصفها كذلك أحد خصائصه الحقيقية (كونها فعالة سببيا). القدرات الطبيعية في الأشياء الجامدة، مثل قدرة النحاس على توصيل الكهرباء، خصائص نزوعية يستلزم عزوها صدق القضايا الشرطية الفرضية المناظرة، من قبيل أن التيار الكهربي سوف يسري في سلك نحاسي لو تم إعمال فارق جهد على طرفيه. في المقابل، فإن قدرات الأشخاص التي تخضع ممارستها إلى تحكم إرادي، مثل قدرة المرء على تكلم الإنجليزية، لا تدعم مثل هذا الضرب من الاستلزام ومن ثم فإنها ليست *نزوعات بالمعنى الدقيق. عزو القدرة ق لشيء ما لا يتماهى مع إقرار أنه بمقدوره طبيعيا أن يقوم بـ ق، فقد تتوفر ظروف لا يمكن فيها ممارسة قدرة الشيء على القيام بـ ق.

إي.جي.ل.

*السببية؛ النوع؛ الكمونية.

R. Tuomela (es.), *Dispositions* (Dordrecht, 1978).

* **القدرية [بضم القاف].** نظرية في الحرية مفادها أنه بالرغم مما حدث في الماضي، ووفق الوضع الراهن للعالم وأنفسنا، لدينا القدرة على أن نختار أو نقرر

بطرق مختلفة عن تلك التي قررنا وفقها - أننا سلك بحيث نجعل المستقبل مختلفا. تقر القدرية حرية *الإرادة أو *الإنشاء، وهي تقابل *الحتمية. يستشهد أشياع القدرية المعاصرون بميكانيكا الكم على بطلان الحتمية. حتى حال صحة ذلك، من المؤكد أن سلوك الذرات العشوائي لا يكفي بذاته تسويغ الحرية والمسؤولية الأخلاقية التي يقرها القدريون.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية؛ الحتمية، العلمية.

C.A. Campbell, "Is "Freewill" a Pseudo-Problem?", *Mind* (1951).

J.C. Eccles and K.R. Popper, *The Self and its Brain* (Berlin, 1977).

*** القدرية [بضم القاف]، السياسية.** نظرية مؤسسة على حق حرية التخير. ثمة صياغتان على الأقل للقدرية، كلاهما يجد أصوله عند جون لوك. تبدأ الأولى من اشتراط *حقوق مفردة، غالبا عبر الحدس المباشر. أما الثانية فتؤسس الحقوق الفردية على افتراضات سببية تتعلق بما يفضي إلى *الحرية والإنتاجية. يخلط بعض القدريين هذين العنصرين، حيث يجادلون بالركون إلى الحدس لكنهم يدعمون نقاشهم بإشارات إلى تأثيرات منظومية في الحقوق. ثمة مسألتان، إحداهما مفهومية والأخرى عملية، تدينان بالكثير لنقاش القدرية. مفهوميا، ثمة صراع بين المصلحة الفردية وشروطها الاجتماعية - من الغريب أن تعمل حقوقنا القدرية ضد مصالحنا. عمليا، يبدو أنه يستحيل تقريبا أن تقوم دولة وتنهض عبر مبادئ قدرية في عالم متنافس.

ر.سي.و.

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York, 1974).

*** المقدار.** قدر بعينه، درجة، أو مدى خاصية كمية. هكذا يكون المتر وعشرة الأمتار مقدارين مختلفين من الطول. تمثل المقادير رياضيا عبر موازين *قياس تحدد قيمة عددية لكل مقدار من الخاصية الكمية. عادة (وليس دائما) ما تعرّف الموازين عبر اختيار مقياس يشكل قدره الوحدة، 1. *العدد المعين لأي مقدار محدد بعدد مرات كبره عن ذلك المقياس. هكذا يكون الطول الأكبر عشر مرات من المتر القياسي ممثلا بالعدد 10 في المقياس المتري. تقاس المقادير عبر مقارنة امبيريقية مباشرة أو غير مباشرة للأشياء بالمقياس.

و.أي.د.

B. Ellis, *Basic Concepts of Measurement* (Cambridge, 1966).

*** المقدس، الروحي، والموقر.** سلسلة من التطورات التاريخية نشأت عن مفهوم القداسة بوصفه محددا لمنطقة رهيبة للقدرة الإلهية - فوق الطبيعي، غير المتوقع، الذي لا يمس، الغريب. بطريقة مناظرة للانبثاق التدريجي لمفاهيم الربوبية بوصفها كاملة أخلاقيا، أصبح المقدس أخلاقيا بطريقة معمقة. غير أنه يحتفظ أيضا بفكرة الآخرية المروعة: يحتفظ *الله بغموض، وفتنة آسرة - الآخر الذي يثير رهبة وبهجة يعجز العقل عن فهمهما. بتعبير فينومينولوجي، يشير هذا إلى النوعية التي تحس في الخبرة «القدسية»، وعلى تعبير ردولف اوتو: الخبرة المميزة بالله، الذي يكون في آن متساميا على نحو لا يوصف، قصيا، رغم أنه يثير التسليم بوجود المصدر الأساسي للجمال والحب.

رغم أن الركون إلى مثل هذه الخبرة، وهو ركون سائد، لا يشكل بذاته بأي حال «إثباتا» لوجود الله، يتوجب على فلاسفة الدين أن يعنوا بها في بحثهم عن كيفية تعلق القيم الأخلاقية وغير الأخلاقية بطبيعة الله، وفي محاولة تشكيل براهين كوزمولوجية («العرضية») تثبت وجود الله بوصفه السبب غير المسبب المحافظ باستمرار على العالم. أيضا يتعلق بالاستاطيقا التناظر اللافت بين ثنائية (الرهبة والفتنة) الخبرة القدسية والبهجة المروعة في كثير من تصورات *الجليل.

ر.و.هـ.

*التصوف؛ الدينية، الخبرة.

R. Otto, *The Idea of Holy*, tr. J.W. Harvey (London, 1923).

M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, tr. W.R. Trask (New York, 1961).

O.R. Jones, *The Concept of Holiness* (London, 1961).

*** القادمة، الأجيال.** هل لدينا إلزام أخلاقي تجاه الأجيال القادمة؟ معظمنا يقرّ هذا. نحن ملزمون مثلا بعدم تعريضهم لأنواع بعينها من الأذى، وأن نقتسم موارد الأرض معهم بطريقة منصفة. يجادل بعض المنظّرين بأننا ملزمون بضمان وجود الأجيال القادمة (أو على الأقل بضمان عدم منعهم من الوجود)، في حين يزعم آخرون بأننا مدينون لهم، عبر التحكم في النمو السكاني، بضمان ألا يتكاثر عدد السكان في أي عصر.

على ذلك، صادف المنظّرون الأخلاقيون صعوبات كأداء في طرح مذاهب ملائمة لأسس تلك الإلزامات. مثال ذلك، ليس بمقدور تلك النظريات، التي تعتبر الأخلاق مجموعة من الأعراف من مصلحتنا الامتثال إليها لأنها تسّهل السلام والتعاون، تبرير الإلزامات عبر الأجيال القادمة لأنها غير قادرة على نفعنا

ولا إيذائنا (باستثناء ممكن لما يمكن أن يفعلوه لنا بعد موتنا). أيضا فإن العقدية (*العقد الاجتماعي)، التي يركن إليها الكثير من المنظرين، عجزت عن تحديد من يتوجب شمله ضمن المتعاقدين الذين يتوجب عليهم الاتفاق من حيث المبدأ على العدل بين الأجيال. يؤكد البعض وجوب أن ينتمي المتعاقدون إلى الجيل نفسه، في حين يصر آخرون على وجوب أن يشمل التعاقد كل من عاش وسوف يعيش؛ بينما يرى آخرون وجوب شموله كل الناس الممكنين. بيد أنه اتضح أن كلا من هذه المقترحات يعاني من إشكاليات.

بسبب الصعوبات التي واجهتها مثل هذه المقاربات، اعتقد الكثيرون أن أفضل مقاربة إنما تتعين في افتراض وجوب تقييد سلوكياتنا فيما يتعلق بحقوق ومصالح الأجيال المستقبلية بالطريقة نفسها التي تقيد بها من قبل حقوق ومصالح الأجيال الراهنة. وبالطبع ثمة إشكاليات تواجه التنبؤ بالكيفية التي سوف تؤثر بها أفعالنا في أناس المستقبل، وبحاجاتهم ومصالحهم، إذ يفترض أن عددهم يفوق عددنا بكثير، ما يلزمنا بتطبيق معدل منخفض على مصالحهم وفق المسافة الزمنية الفاصلة بيننا. غير أن يعتقد أنه بالمقدور حل معالجة هذه الإشكاليات.

على ذلك، تظل مثل تلك الرؤى عاجزة عن الرد على اعتراض قوي وجهه ديرك بارفت، وهو اعتراض مؤسس على حقيقة أن معظم القرارات التي نتخذها وتؤثر بطريقة أساسية في نوعية الحياة المستقبلية سوف تؤثر أيضا على الذين سوف يوجدون في المستقبل. ذلك أنه لتطبيق أية سياسة اجتماعية آثارا واسعة على تفاصيل حيوات الناس ـ مثال، من يقابل من، من يتزوج من، ومتى تقوم النساء بحمل أطفالهن. إن مثل هذه الآثار تساعد في تحديد من سوف يوجد. ولكن إذا كان يصدق على الشخص المستقبلي أنه ما كان له أن يوجد لولا أن طبقت سياسة بعينها في الماضي، فإنه ما لم تكن حياته غير جديرة بالعيش، فإن تطبيق السياسة ليس أسوأ نسبة إليه. من ثم حتى السياسات التي تلوث البيئة وتستنزف الموارد قد لا تكون أسوأ نسبة إلى الأجيال المستقبلية، أو قد لا تنتهك حقوقهم، لأنهم مدينون بوجودهم إلى تطبيق تلك السياسات.

من هذا خلص بارفت وآخرون إلى أن إلزاماتنا نسبة إلى الأجيال القادمة يتوجب أن تؤسس ليس على الكيفية التي تؤثر بها أفعالنا على الأفراد سلبا أو إيجابا، بل على اعتبارات غير شخصية. غير أنه استبين أن النظريات الأخلاقية التقليدية التي تتخذ شكلا لا شخصيا ـ مثال صيغة *العاقبية الكلية وعاقبية المتوسط ـ تفضي إلى مترتبات لا تحمد سيرتها حين تطبق على مسائل تتعلق بالمستقبل والناس الممكنين (السكان). هكذا نجم عن التأمل في إلزاماتنا تجاه الأجيال القادمة تحد صعب للنظرية الأخلاقية نفسها.

جي.مكم.

Brian Barry, 'Justice between Generations', in *Liberty and Justice* (Oxford, 1991).

* **المقدمة، مفارقة.** مفارقة تتعلق بالاعتقاد والمعرفة. يلحظ المؤلف أنه ليس معصوما من الخطأ فيكتب في مقدمة كتابه بكل نزاهة «رغم أنني أعتقد في كل ما كتبت، لا ريب أن هذا الكتاب يشتمل على أخطاء (أعتذر عنها)». إنه يعتقد في كل جملة في الكتاب، لكنه يعتقد أيضا أن واحدة منها على الأقل باطلة، وهذا قريب من الاعتقاد في تناقض. على ذلك يبدو أنه موقفه متواضع وعقلاني. تنشأ المفارقة عن حقيقة أنه ليس من العقلانية أن يعتقد المرء في تناقض.

ر.م.س.

A.N. Prior, *Objects of Thought*, ed. P.T. Geach and A. Kenny (Oxford, 1971), 84ff.

* **القديمة، الفلسفة.** «الفلسفة القديمة» هو اللقب المتعارف عليه في أوربا والأكاديميات الناطقة بالإنجليزية للأنشطة الفلسفية لمفكري العالم اليوناني ـ الروماني. إنها تشتمل على سلسلة من الفلاسفة عملوا لفترة تربو على عشرة قرون من منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد إلى منتصف الألفية الأولى بعده ـ من طاليس والفلاسفة الذين سبقوا سقراط إلى أشياع الأفلاطونية الجديدة وشرّاح أفلاطون، من أمثال سمبليسوس وفيلوبونيس. عادة ما يصنف مفكرو أوربا المتأخرون (مثل سكوتس اورجينا) ضمن فلاسفة «العصور الوسطى»، وكذا شأن الفلاسفة العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد. الفلاسفة المعاصرون المنتمون إلى ثقافات أخرى (مثال بوذا وكونفوشيوس) مستثنون أيضا.

تقليديا، تقسم الفلسفة القديمة إلى أربع مراحل: فلاسفة ما قبل سقراط، أفلاطون، أرسطو، وفلاسفة ما بعد أرسطو. في الفترة الأخيرة، ثمة نزوع صوب تقسم المرحلة الأخيرة عبر إضافة مرحلة الفلاسفة المسيحيين وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة. أكثر فلاسفة الفلسفة القديمة أهمية هما أفلاطون وأرسطو؛ ورغم وجود تحول بيّن في الاهتمام خلال العشرين سنة الفائتة في صالح الفلسفة بعد الأرسطية، يظل فيلسوفا القرن الرابع قبل الميلاد مركز الاهتمام الرئيسي عند المتخصصين والطلاب والوسط الفلسفي الأوسع. يرجع هذا جزئيا

إلى أن أعمالهما بقيت بشكل مكثف ويسهل الحصول عليه، بحيث تتسنى دراستها وتقويمها من حيث جودة حججها ومن حيث نتائجها؛ أيضا فإنه يرجع إلى الاعتراف بالطبيعة المتميزة التي تتسم بها أعمالهما.

بطرق مختلفة، نظر أفلاطون وأرسطو كلاهما إلى ماضي الفلسفة ومستقبلها. لقد قام كلاهما بتشكيل تنظيره بحيث يغلّف العناصر الأساسية في الموروث الذي سبقه: لقد أنجز أفلاطون ذلك بأسلوب انطباعي، في حين أنجزه أرسطو ربما بطريقة أكثر إحكاما ودقة تاريخية. هذا العمل الاستعادي مقصود منه تجاوز تبصرات الفلاسفة الأسلاف، وقد نجح إلى حد كبير في إنجاز هذه المهمة. هكذا لخصت البدائل المتوفرة في الأنطولوجيا في كتاب أفلاطون *Sofist* على النحو التالي: الأحدية، الثنائية أو التعددية، والالتزام بأولية الأجسام القابلة لأن تحس أو الأفكار القابلة لأن تفهم. اكتشف أرسطو في الفكر الذي سبقه مخلفات أربع أنواع من التفسيرات، تعرضت للخلط ولكن على نحو يمكن إصلاحه، تناظر أربعة أنواع من العلل: المادية، الصورية، الفاعلة، والغائية. بهذه الطريقة وبطرق أخرى عديدة استوعب أفلاطون وأرسطو ما يحتاز على قيمة فلسفية في الفكر قبل السقراطي.

على ذلك ثمة مواضيع قبل سقراطية عملا على التقليل من أهميتها، في حين قام فلاسفة القرن العشرين بالإعلاء من شأنها. بارمنيدس وهرقليتس على وجه الخصوص اهتما كثيرا بعلاقات اللغة بالفكر والعالم. فلاسفة الموروث التأويلي المعاصر (وكثيرون قبلهم) أبدوا عناية خاصة بتعليقات بارمنيدس على القيود المفروضة على ما يمكن التعبير عنه، كما حاول ماركس وآخرون تطوير أ حكام هرقليتس المتعلقة بتناقضات الحقيقة.

في حين أن اهتمامات أفلاطون وأرسطو أثرت كثيرا على أعمال الفلاسفة بعد الأرسطيين، طور الأخيرون عددا من المواضيع الجديدة. هكذا حدثت تطورات جوهرية في المنطق القضوي ومنطق المقاميات، في التأمل بخصوص الأساس الطبيعي للابستمولوجيا، وفي فلسفات الفيزياء والقانون. أيضا قاموا بتوضيحات مهمة للقضايا الفلسفية المتضمنة في الجدل حول الحرية والجبرية.

ما الملامح الرئيسة التي تميز الفلسفة القديمة؟ لقد أورثت هذه الحقبة التي تبلغ عشرة قرون من الفلسفة اليونانية ـ الرومانية المفكرين الأخلاف إشكاليات مركزية محددة. رغم أن مسار الجدل المتأخر قد استحدث اتجاهات وتوكيدات جديدة، فإنه يلزم كل فيلسوف أن يدرك الطريقة الدقيقة التي طرحت وفقها تلك الإشكاليات في المجال المعني. المواضيع الأساسية هي: التحديد الأنطولوجي للأشياء غير المحسوسة (مثال الأعداد، الآلهة، الأنواع الكلية)؛ عزل العلل الموضعية في محيط الطبيعة الجامدة؛ تحليل وتقويم أنماط الاستدلال والبرهنة؛ أهمية الفهم في السعي وراء الحياة الخيّرة؛ الحاجة إلى تحليل طبيعة الشخص البشري؛ أهمية مفهوم العدالة في تحديد طبيعة النظام السياسي، وكثير غيرها.

قام الفلاسفة الأقدمون باستحداث ووضع الكثير من أساسيات الجدل الفلسفي اللاحق في مجالات الأنطولوجيا، الابستمولوجيا، المنطق، الأخلاق، والفلسفة السياسية. أيضا قاموا بتأسيس الملامح الحاسمة في النهج الفلسفي ـ الانفتاحية في العقل، بخصوص قائمة الإشكاليات، والتطوير العقلاني عبر الحجج والجدل.

في حين أن كثيرا من الفلسفة القديمة تتسق مع الفهم المشترك، فإنها تشتمل على مفارقات وغرائب، نذكر منها: نظرية أفلاطون في المثل التي تستلزم أن الأنواع أو الخصائص الكلية مفارقة حقيقة لحالاتها العينية، مفهوم أرسطو لله على اعتبار أنه معني فحسب بجوهره، وتمييزات الرواقيين المطلقة بين الخير والشر.

أضحت بعض المسائل التي كانت بارزة في الفلسفة القديمة أقل أهمية في تاريخ المجال اللاحق، في حين أن هناك مسائل أخرى يزعم البعض أن الأقدمين لم يدروا بها أو أغفلوها ولم تتبوأ مركز الصادرة إلا منذ عهد ديكارت. من الأمثلة على الأولى: أهمية الشكل في علاقته بالمحتوى الذي يتكون منه الشيء؛ والفكرة التي تقر أن أنجع استراتيجية لتفسير التغير الطبيعي إنما تتعين في النتاج النهائي (الغائية). في المقابل، يبدو أن المواضيع التالية لم تكن ضمن جدول أعمال الفلسفة القديمة: الهوية الشخصية، التمييز بين العقل والجسم، والتباين بين أسئلة الرتبة الأولى والثانية. بالمقدور المبالغة في هذه الخصوصيات، بيد أنه من الحكمة أن نفترض أن هذه المواضيع ومواضيع أخرى سوف تكون موضعا للمزيد من الدراسات التي تعيد فتح باب الجدل بين الأقدمين وأخلافهم.

علم الأخلاق واحد من أكثر مجالات الفلسفة القديمة خصبا. سقراط هنا واحد من الشخصيات المركزية، فلقد مكّنه اهتمامه المعمق والمتواصل بطبيعة الحياة الخيّرة من إصدار أحكام ثاقبة بخصوص المعرفة

البشرية والعقلانية. لقد قامت الارتيابية البناءة عنده بدور فاعل في تحديد المنهج الفلسفي اللاحق. تأثرت أعمال أرسطو في الأخلاق كثيرا بسقراط، وقد رد عليه بتوكيد أهمية الشخصية، وبوصفه كذلك يعد أرسطو ملهم البعث المعاصر لما يسمى «بأخلاق الفضيلة». تعزز الفلسفة الأخلاقية القديمة الاهتمامات الفلسفية المعاصرة في تطبيق التحليل الأخلاقي على إشكاليات تمس الحياة الواقعية. لقد اعتبر الأقدمون اهتماماتهم النظرية موجهة دوما من قبل قضايا عملية. لذا فإن علم الأخلاق لديهم تطبيقي بقدر ما هو نظري.

ثمة طريقة أخرى للربط بين عادات الفكر الفلسفي القديم واهتمامات المحدثين تتعين في مفهوم الديالكتيك. لقد أعاد الفلاسفة المعاصرون اكتشاف العلاقة بين الأساليب الفلسفية التحليلية والديالكتيكية. تكمن جذور الاثنين في الفلسفة القديمة التي ثمّن مفكروها القياديون في آن ممارسة الحوار الفلسفي وتحليل المفاهيم المركبة والتي يمكن أن تعاني من الاشتراك في المعنى. الراهن أن الاهتمام بأعمال المفكرين القدماء المبرزين ترياق ناجع لتقسيم الفلسفة إلى وظائف ضيقة تظل بعض الأوساط تلح عليها.

دراسة الفلسفة القديمة جزء أساسي من دراسة الفلسفة، ولذا يتوجب دعمها بوصفها عنصرا جوهريا في المجال. بيد أن هناك انحسارا في عدد الأكاديميين المتخصصين، بل إن الدلائل تشير إلى أننا سوف نواجه أزمة حرفية خلال السبعين عاما القادمة.

جي.د.ج.إي.

*الأرسطية؛ الأفلاطونية المحدثة؛ الأفلاطونية الفلسفة الرومانية؛ الرواقية؛ الشكوكيون القدماء؛ الأبيقوريون؛ هوامش على أفلاطون.

يمكن تقويم طبيعة الأعمال الراهنة في الفلسفة القديمة من منظور الأربع أنواع المختلفة من المواد التالية:

J. Barnes, *The Toils of Scepticism* (Cambridge, 1990).
W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 6 vols. (Cambridge, 1962-81).
T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford, 1988).
M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, (Cambridge, 1986).

* **التقدم**. هو التحسن عبر الزمن، خصوصا التدرج في الكمال البشري. الإحساس القوي بالثقة بالتقدم البشري معلمة أساسية عند فلاسفة *تنوير القرن الثامن عشر. هكذا عبر فلاسفة التنوير الفرنسيون بحماس عن هذه الرؤية في «الجنس البشري، المتحرر من أغلاله، ومن إمبراطورية القدر ومن قيود أعداء تقدمه، متقدما بخطوات واثقة عبر درب الحقيقة والفضيلة والسعادة». بيد أن الفلاسفة لم يكونوا دوما واثقين على هذا النحو من المستقبل. لقد جادل بعض المؤرخين (مثال جي.ب. بري) بأن فكرة التقدم مفهوم محدث على وجه خاص، رغم أن قليلا منهم (مثال روبرت نسبت) جادلوا بأنها فكرة ترجع أصولها إلى مفهوم العناية المسيحي الوسيط، إن لم تكن أقدم عهدا. في أكثر صيغها مباشرية، يسلم الاعتقاد في التقدم بتطور موحد زمني لكل الناس من الأكثر «بدائية» إلى الأكثر تحسنا، خصوصا في المجتمع. المثل الأعلى لهذا النوع من التفكير الغائي إنما نجده عند ج.و.ف. هيجل الذي يجادل بأنه بالمقدور الدفاع عن حدوث تقدم عقلاني ليس فقط في الفلسفة والفنون، بل حتى في التاريخ البشري والدين، ما توجهنا إليه «بعين عاقلة».

من المهم أن نميز بين التقدم في مجال العلم والتقنية، حيث يسهل التدليل على حدوث تحسن في العلاج الطبي، ووسائل المواصلات، ومختلف النظريات العلمية، والتقدم الأخلاقي والروحي، الذي يثير إشكاليات فلسفية معمقة حول طبيعة السعادة والأخلاق. إنه لا يتضح بحال أننا أكثر سعادة، أو أكثر أخلاقية وعطفا، وأقل دوجماطيقية أو عدائية من أسلافنا «البدائيين». لقد جادل جان جاك روسو مثلا (خلال فترة التنوير) بأن التقدم في الفنون والعلوم أفسد البشرية عوضا عن أن يحسّن من حالها.

شاهت سمعة مفهوم التقدم، ونحن نودع الألفية الثانية، بعد حربين عالميتين وخمسين عاما من الصراع الذري الممكن. إن الفيلسوف المحافظ فردريك فون هايك ليأسى على حقيقة أن الثقة في التقدم أصبحت الآن شاهدا على «عقل سطحي». ولكن حتى الذين يرون التاريخ «حدثا لعينا تلو الآخر» (على حد تعبير الشاعر جون مافيلد البليغ) يميلون إلى توكيد أننا نظل قادرين على التعلم من التاريخ، وأن نحسّن أنفسنا ونتجاوز التاريخ.

ر.سي.سول.

*التشاؤمية والتفاؤلية.

J.B. Bury, *The Idea of Progress* (London, 1920).
R. Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York, 1980).

* **القذرة، الأيدي**. في مسرحية جان بول سارتر التي صدرت عام 1948، يتحدث هيوديرر عن كيف أن يديه ملوثتان حتى مرفقيه بالقذارة، بعد أن غطسهما في العفن

والدم: «ثم ماذا؟ هل تعتقد أنه بمقدور المرء أن يحكم دون أن يتلوث؟».

تحت عنوان «الأيدي القذرة»، ناقش المفكرون المعاصرون ما إذا كانت السلوكيات التي تخرق المبادئ الأخلاقية قابلة أن تبرّر بكونها رامت تحقيق قدر أعظم من الخير، كما ناقشوا قدر الذنب الذي يفرضه مثل هذا الانتهاك على مرتكبيه. إلى أي حد يتوجب أن نحمل محمل الجد قياس المماثلة المتضمن في القول المأثور «من يلمس الزفت سوف يتلوث به»؟ (Ecclesiasticus 13:1).

في ممارسة السياسة، توظف كناية الأيدي القذرة غالبا من قبل المسؤولين على أمل أن تخلصهم من تهمة إحداث الأذى عبر الزعم بأنهم ما فعلوا ما فعلوا إلا من أجل الصالح العام. البعض يذهب أبعد من ذلك؛ من السذاجة أن نعتقد أننا نستطيع حقيقة أن نخدم الصالح العام دون انتهاك المبادئ الأخلاقية الأساسية.

تنحدر هذه الرؤية عن أصلاب قديمة. في كتاب *The Prince*، يقر ميكيافيللي أن الحكام الذي يتشبثون بالمبادئ التي تمنع مثلا الخسة وخرق المواثيق وقتل الأبرياء سوف يمنون بالهزيمة على أيدي أعدائهم الذين لا تساورهم مثل هذه الوساوس. أما فاكس فيبر فيقر في مقاله «'Politics as a Vocation'» أنه لا سبيل لإنجاز مهام الساسة إلا بالعنف، فضلا عن الخداع وخرق العهود.

في المقابل، يقر ايراسموس في *The Education of a Christian Prince*، كما يقر كانت في «Perpetual Peace'»، أن مثل هذه الرؤية غير قابلة لأن يدافع عنها ليس فقط من حيث المبدأ بل حتى في الممارسة، كما أنه محتم عليها أن تجرّم الأبرياء وتفسد الناس، وتقوض الثقة. غالبا ما يُتهم هؤلاء الفلاسفة بالسذاجة، لكنهم يرون أن السذاجة إنما تكمن في إغفال الدور المدمر الذي يقوم به مذهب الأيدي القذرة، بصرف النظر عن اسمه، في السياسة.

س.ب.

*العاقبية.

Dennis Thompson, 'Democratic Dirty Hands', in *Political Ethics and Public Office* (Cambridge, Mass., 1987).

Michael Walzer, 'Political Action: The Problem of Dirt Hands', *Philosophy and Public Affairs* (1973).

*** الاستقراء.** عرف تقليديا بأنه *الاستدلال من الخاص إلى العام. بوجه أكثر عمومية، يمكن تعريف الاستدلال الاستقرائي على أنه استدلال نتيجته، رغم أنها لا تلزم استنباطيا عن مقدماته، معززة بطريقة ما من قبلها أو أنها تصبح معقولة في ضوء تلك المقدمات. الاستدلال العلمي من الملاحظات على النظريات يعد في الغالب نموذجا للاستدلال الاستقرائي.

يقر معظم الفلاسفة وجود إشكالية بخصوص الاستقراء: صياغتها الكلاسيكية نجدها في كتاب هيوم *Enquiry Concerning Human Understanding.* بعد أن لاحظ أن كل البراهين المتعلقة بحقائق الواقع الملاحظة تركن على علاقة السبب والأثر، يشير هيوم إلى أن معرفتنا بهذه العلاقة إنما ترتهن بالخبرة. بيد أنه يجادل بعد ذلك بقوله:

> تفترض كل الاستدلالات من الخبرة، كأساس لها، أن المستقبل سوف يشبه الماضي... إذا تطرق أي شك إلى ثبات مسار الطبيعة، وإلى كون الماضي أساسا للمستقبل، تصبح كل الخبرة عديمة الجدوى، وسوف تعجز عن دعم أي استدلال أو نتيجة. يستحيل إذن على أي برهان من الخبرة أن يثبت هذا التشابه بين الماضي والمستقبل، إذ إن كل تلك البراهين مؤسسة على افتراض ذلك التشابه.(iv.ii.32) .

إن هيوم لا يرد على تلك البراهين بعرض تبرير للاستدلال الاستقرائي، كما أنه لا يقترح أننا قد نتمكن من تجنب هذا النوع من الاستدلال. إذا لاحظنا اللهب والحرارة «قد اقترنا دوما معا»، فإن توقعنا للحرارة فيما يقول «هي «النتيجة الضرورية» لرؤية اللهب. إن هذا التوقع «نوع من الغرائز الطبيعية، تعجز كل استدلالات وعمليات الفكر والفهم عن إنتاجها قدر ما تعجز عن الحول دونها» .(ibid. v.i.38).

رفض الكثير من الفلاسفة هذا الإنكار لعقلانية الاستقراء. بعضهم قال، معتبرا الاستنباط بارادايم الاستدلال، أن هيوم اقتصر على ملاحظة أن الاستقراء ليس استنباطا، بحيث جادلوا ضده بقولهم إن السلوك وفق الإجراءات الاستقرائية جزء مما نعنيه بالعقلانية. بعض آخر اقترح أن الاستقراء مبرر استقرائيا عبر نجاحاته الماضية، وأن الدائرية هنا ليست مفرغة إلا في الظاهر. آخرون طرحوا ما يعرف بالتبرير النفعي للاستقراء: ليس أن الإجراءات الاستقرائية سوف تفضي إلى الحقيقة، ولكن إذا كانت ثمة حقيقة يمكن أن نعرفها، فإن الإجراءات الاستقرائية أفضل سبل الحصول عليها. بيد أنه ليس هناك إجماع على أي تبرير منها، كما أن بعض الفلاسفة ـ خصوصا بوبر ـ جادل بأن العلماء لا يقومون مبتهجين باشتقاق مسار المستقبل من تواترات ماضية، بل بطرح تعميمات جريئة ثم روم دحضها.

ارتأى البعض أن المهمة لا تكمن في تبرير الاستقراء بل في طرح مبادئ للاستدلال الاستقرائي بطريقة تناظر تقنين مبادئ الاستدلال الاستنباطي. غير أن هناك صعوبة أساسية تواجه كل تصور يستهدف تعريف البرهان الاستقرائي الصحيح بطريقة مجردة. يخبرنا عالم المنطق الاستنباطي أنه إذا كان كل ما هو س هو ص، وكل ما هو ص هو ع، فإن كل ما س هو ع. هنا قد تكون س، ص، و ع أي شيء. المشكلة في فكرة المنطق الاستقرائي هي أن كون حقيقة أن كل ما لوحظ من حالات س يختص بالخاصية ص تقوم بدعم الزعم بأن كل ما هو س هو ص إنما ترتهن بماهية ما يختص بتينك الخاصيتين. إننا نقبل أمثلة هيوم - حول اللهب والحرارة - دون أن نعتبر كل أنواع التواترات التي لا نحلم بتوقع استمرارها. هذا هو مفاد لغز الاستقراء الجديد الذي يقول به جودمان.

م.سي.

*الاستدلال التعليلي؛ الاستنباط.

L.J. Cohenm, *An Introduction to the Philosophy of Induction and Probability* (Oxford, 1989).

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (London, 1983).

R. Swinburne (ed.), *The Justification of Induction* (Oxford, 1974).

*** الإقرارات والجمل.** يقر معظم المناطقة المحدثين أن الإقرارات تتميز عن الجمل، حيث يشيرون إلى حقيقة أنه ليست كل الجمل تستخدم إقرارا، أو يجادلون بأن الإقرار نفسه قد يعبر عنه بجمل مختلفة. يستخدم البعض «الإقرار» و*«القضية» بمعنى واحد، حيث يعتبرونهما اسمين بديلين لما «يعبر عنه» من قبل الجمل الخبرية وما يتم «إقراره» حال استخدام مثل هذه الجمل. آخرون يميزون بين الاثنين، فالقضية عندهم هي ما يتم إقراره حال استخدام مثل هذه الجملة لإقرار إقرار ما. يرى البعض، مثال ستراوسن، وجوب تمييز الإقرارات عن الجمل لأن الجمل عاجزة عن أن يناقض بعضها بعضا. إننا نتخيل أن ثمة تناقضا بين «طولي أقل من ستة أقدام» و«طولي يتجاوز ستة أقدام» فقط لأننا نعتقد أنهما قيلتا من قبل الشخص نفسه في نفس واحد، أي استخدمتا لإصدار إقرارين متناقضين. غير أن ما يبينه هذا البرهان هو أهمية اعتبار السياق. إن إضافة التمييز بين الجملة والإقرار اعتباطي، لكنه يعكس نزوعا معمقا شطر التضمين في كينونة منعزلة ما ينتمي على نحو مناسب إلى طريقة استخدام الجملة في وضع بعينه.

سي.و.

P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952), 3-4, 9-12, 174-6.

*** تقرير المصير الذاتي السياسي:** سيطرة جماعة بعينها من الناس - أمة أو جماعة دينية أو ببساطة المقيمين في مكان ما - على شؤونهم الخاصة. يختلف تقرير المصير الذاتي عن الحكم الذاتي، الذي يستلزم عادة نوعا من *الديمقراطية. قد تختار جماعة من الناس، متحررة مثلا من الحكم الإمبريالي، أن يحكمها ملك، أو أقلية أو نخبة إكليركية، وبافتراض أن الخيار ليس مكرها من الخارج، يظل هذا يسمى تقرير مصير الدولة. حق تقرير المصير حق اختيار من هذا النوع. في الأزمنة الحديثة، غالبا ما يزعم أن هذا الحق نيابة عن الأمة (*الأممية). غير أن خصائص وموقف «الذاتي» في «تقرير المصير الذاتي» مثار جدل مستديم. من حيث المبدأ، استحدث هذا الحق من أجل وجود حيوات جماعية، غير أن التجمعات قد تستحدث لممارسة هذا الحق.

م.والتز.

*أرض الميعاد، الحق في.

Alfred Cobban, *The Nation State and National Sel-Determination* (New York, 1970).

Dov Ronen, *The Quest for Self-Determination* (New Haven, Conn., 1979).

*** القرار، نظرية.** هي نظرية اتخاذ القرار المجردة (أو «الصورية» أو الرياضية)، أو بكلمات أدق نظرية اتخاذ القرارات العقلانية. يفترض أن تحتاز عملية اتخاذ القرارات على نطاق من الأهداف، يمكن قياسها على الأقل عبر درجة رتبها، رغم أنها تنظر بحيث نستطيع أن نتحدث أيضا عن «نفعها» أو درجة أفضليتها النسبية؛ غير أنه لا يفترض أن يقارن نفع جهة ما مباشرة مع نفع جهة أخرى. القرارات التي تحتاز على أهمية خاصة هي تلك التي تتخذ وفق أنواع مختلفة من المعلومات المحدودة بنتاجات أفعال ممكنة، كتلك التي نعرف احتمالاتها، وخصوصا تلك التي لا نعرف حتى احتمالاتها (تسمى «اللايقينية»). ثمة اهتمام أكثر خصوصية بالحالات التي تتضمن تفاعلا مع متخذي قرارات آخرين، والتي تسمى «الألعاب». البحث في مثل هذه الألعاب، من قبيل *مأزق السجين، أحجية التنسيق والفراريج، موضع اهتمام الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية الأكثر حداثة. نظرية القرار ذات توجه رياضي، لكن كثيرا من نتائجها تشكل موضع جدل فلسفي. المثال على ما ليس كذلك: في الألعاب التي يشترك فيها لاعبان ونتاجها صفر، يكون أداء المرء

أفضل عبر تبني استراتيجية الحد الأدنى الأعظم.

جي.ن.

*الألعاب، نظرية.

R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, 1957).

هذا هو المصدر الكلاسيكي في هذا المجال.

Michael D. Rensik, *Choice* (Minneapolis, 1987).

أحد الكتب التدريسية العديدة الممتازة نسبة إلى المبتدئين.

*** الإقرار.** نوع من الأفعال اللغوية (فعل ينجز عبر نطق جملة): حين يقوم المتكلم بفعل الإقرار، فإنه يقوم بزعم صدق *قضية ما (في مقابل قيامه بإصدار أمر، أو طرح سؤال). القضية التي يتم إقرارها عبر المنطوق، مثال «وقع»، يمكن أن ترد دون أن يتم إقرارها، كما في «إذا وقع، فقد مات». خلافا لذلك، ما كان بمقدورنا أن نخلص من ذينك الإقرارين إلى أنه مات؛ وما كان لنا أن نحصل على مذهب في معنى الجمل المركبة عبر مكوناتها. يرى فريجه أن اللغة الدقيقة تشتمل على «علامة إقرار» تشير إلى الحالات التي يتم فيها إقرار قضية ما. في لغاتنا العادية، الأسلوب التقريري للفعل الأساسي يشير عرفا (ولكن بطريقة يمكن إبطال مفعولها) إلى أن نطق الجملة (ليس يوصفها جزءا من جملة أطول) إقرار.

د.إي.

Michael Dummet, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London, 1981), ch. 10.

*** إقرار التالي.** أن تستدل من كون جون يعارض الانقلابات ومن أن الشيوعيين يعارضونها على أنه شيوعي، هو أن ترتكب هذه الأغلوطة. في *منطق الحدود التقليدي، الاستدلال «إذا كان أ هو ب، فإنه ج؛ إنه ج؛ ولذا فإنه ب» مثال يوضح تلك الأغلوطة. في الحساب القضوي، أي استدلال يتخذ الصيغة «إذا س ف ص، وص؛ إذن س» يقر التالي.

سي.و.

*إقرار المقدمة.

C.L. Hamblin, Fallacies (London, 1970, 35-7.

*** إقرار المقدم.** في القضية الفرضية «إذا س ف ص»، س هي المقدم، ص هي التالي. إقرار س، بحيث يمكن اشتقاق ص، يسمى إقرار المقدم؛ يقال إن الاستدلال يطبق قاعدة *مودس بوننز. لأنني أعرف أن الورقة النقدية تكون مزورة حين لا تكون بها علامة مائية، فإنني أقر المقدم حين أكتشف أن العلامة المائية تعوزها، بحيث استنتج أنها مزيفة. الأغلوطة المناظرة هي *إقرار التالي.

سي. و.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916), ch. 15.

*** القارية، الفلسفة.** لم يكتسب التعبير «الفلسفة القارية» معناه الراهن إلا عقب الحرب العالمية الثانية، حين لوحظ أن عملية الاستبعاد المتبادل بين العالم الفلسفي الإنجليزي والعالم الفلسفي في قارة أوربا، التي بدأت منذ بداية القرن، بالعمق الذي كانت عليه. لقد مورست فلسفة العصور الوسطى، التي عبّر عنها باللغة اللاتينية، لغة التعلم العالمية، من قبل فلاسفة، بصرف النظر عن مكان ولادتهم، كانوا يتنقلون بشكل مستمر بين مختلف مراكز التعلم. بقيت هذه الوحدة في عصر النهضة، حتى إبان الشروع في كتابة الفلسفة باللغة الوطنية، كما حدث عند ديكارت وبيكون. الكتابة باللغة الوطنية حدث أيضا في ألمانيا، فالألمانية لغة كانت الأساسية في كتبه النقدية الثلاثة. كتابته المبكرة كانت باللاتينية، وهذا هو شأن ليبنتز أيضا، إذا لم تكن بالفرنسية. تلميذ ليبنتز، كرستان ولف، الذي تنشأ كانت في مدرسته الفكرية، نشر أعماله باللغتين اللاتينية والألمانية.

بدوره، تأثر لوك، الذي كانت أعماله مؤثرة في فرنسا، بديكارت وجاسندي، كما درس مالبرانش. هيوم، الذي أيقظ كانت من «سباته الدوجماطيقي»، قرأ بيل (واتهمه جونسون صمويل بأنه كان يكتب على طريقة الفرنسيين). كانت فلسفة الفهم المشترك الاسكتلندية قد شكلت عنصرا مركزيا في انتخاب فيكتور كوسين الرسمي في عهد المملكة الأورلينية. أيضا قام مل بدراسة كونت، وقد كتب عنه. جرين، برادلي، والمثاليون المطلقون في إنجلترا واستكتلنده درسوا كانت وهيجل بعناية وكانوا متحمسين للوتز. غير أن الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية لم يحفلوا كثيرا بالكانتية الجديدة التي هيمنت على ألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر، ولا بالفلاسفة «الروحيين» الذي ظهروا في تلك الفترة. قام رسل ومور تباعا بدراسة فريجه وبرنتانو، المصدرين الأساسيين لفكر هوسرل، لكن ذلك لم يجعلهما ولم يجعل أتباعهما يحفلون بهوسرل نفسه. في نهاية الحرب العالمية الأولى كاد يتم قطع العلاقات نهائيا بين فلسفات أوربا القارية وفلسفات بريطانيا وأمريكا.

لكنه لم يتم كلية إلا في زمن الحرب الثانية. لقد أعجب بعض من الفلاسفة البريطانيين ببرجسون، كما

حمله رسل محمل الجد إلى حد جعله يفضّل بعض الشيء في نقده. موضة كروس كانت أقصر أجلا، رغم أن له تلميذا مميزا، هو ر.ج. كولنجوود، وإن لم يدن بفضلة إلا بشكل عابر. كان هناك قدر ضئيل من الاهتمام بهوسرل، لكنه أغفل سائر فلاسفة أوربا المبرزين في السنوات الفاصلة بين الحربين: برنزشفك، نيكولاي هارتمان (الذي ترجم له أحد أعماله الثانوية)، دلتاي (الذي توفي عام 1911، لكن شهرته ذاعت بعد وفاته) وشلر.جذب كل من جلسون كاسيير انتباه المعنيين بتاريخ الفلسفة؛ مارتين من العلوم المسيحية، ماخ وبوانكاريه ودوهيم، وإن كانوا أقدم عهدا، من فلاسفة العلم (يعترف رسل بفضل ماخ وبونكاريه في مقدمة كتابه *Our Knowledge of the External World*).

اكتشاف سارتر في عهد تحرر فرنسا جعل الناس ينتبهون إلى *الوجودية والفينومينولوجية، اللتين ارتبطا بها. لم يكن هيدجر مجهولا كلية، فقد كتب رايل باحترام وبعض الريبة عن كتابه *Sein und Zeit* في عام 1928 ، وبعد أربع سنوات وبروح انتقادية أكثر حدة، كتب رايل عن الفينومينولوجية، غير أنه لم يكن يجد آنذاك اهتماما كافيا بها يستدعي التمرد عليها. في الثلاثينيات، كان أعضاء حلقة فينا الذين ظلوا بقيد الحياة الفلاسفة الوحيدين من أوربا القارية الذين يحظون ببعض العناية، وقد استقر معظمهم في العالم الناطق بالإنجليزية. كان هناك بعض الوعي بمجموعات شبيهة فكريا في بولندا واسكندنافيا، رغم أن تواردوسكي، هجستورم، كوتاربنسكي ومارك-ووجا لم يكونوا عند معظم الفلاسفة البريطانيين أكثر من مجرد أسماء.

منذ عام 1945، اتسعت تدريجيا حلقة الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية الصغيرة الذين اهتموا بالفلسفة القارية. كان هناك عدد قليل من الفلاسفة الألمان الذي ربطوا أنفسهم بأحد شكول *الفلسفة التحليلية على الطريقة الأنجلو ـ أمريكية. غير أنه لم يكن هناك حقيقة تقارب ملموس بين ذينك العالمين الفلسفيين. تختلف الوجودية، البنيوية، والنظرية النقدية الواحدة منهما عن الأخريين بشكل كبير. الأولى تمجد الفرد البشري بوصفه مبدع المعنى في عالم خلو من المعنى؛ أما الثانية فتزعم موت الإنسان وتقوم بعزو خصائصه الإنسانية إلى البنى الذهنية الموضوعية، خصوصا اللغة، التي تعرّف ما هو وما يقوم به؛ في حين أن الأخيرة تروم إنقاذ الوعي، بطريقة مجردة إلى حد ما، من «الوجود الاجتماعي» الذي تغمرها الماركسية المتطرفة فيه. لكنها كلها، بدرجات مختلفة، تركن إلى المنطوق الدرامي، بل الميلودرامي، عوضا عن الحجاج العقلاني المؤزر.

للوجودية سلسلة نسب طويلة ومميزة. في أحد الجوانب تراها تنحدر من كيركاجورد ونيتشه، حيث أكد الأول عدم قابلية الفرد العيني للرد وعدم قابلية الله للفهم على كونه لا مناص منه، في حين أكد الثاني أن العقل البشري سلاح في الصراع على الوجود أو القوة، وليس وسيلة تأملية لاكتشاف الحقيقة الموضوعية. تربط الوجودية هذه العلامات الكونية العظيمة بظاهراتية هوسرل. طبق هوسرل نهجه الخاص بالفحص المباشر اللاافتراضي للوعي أساسا على أنشطة الإدراك العقلي. أما الوجوديون فطبقوها على الإنسان بوصفه فاعلا وحاملا للعواطف والرغبات. بعد أن قام هيدجر بالربط بين العواطف والرغبات في كتابه *Sein und Zeit*، انتقل إلى رؤية توفيقية يتوجب وفقها على الفيلسوف أن ينتظر بطريقة سلبية تجليات الوجود لذاته التي يمكن أن يهبها له. يضيف سارتر مسحة أدبية وحساسية مدينية فرنسية إلى أفكار هيدجر المبكرة. أما ميلو ـ بونتي فيعيد النفس الديكارتية إلى الجسم الذي تعيه ولا تستطيع بدونه أن تدرك حسيا أو تقوم بأي شيء.

*للبنيوية خلفية أكثر تواضعا وحداثة. لقد ولدت في جينيف عالم اللغة دي سوسير، وجاءت إلى فرنسا مع عالم الانثروبولجيا ليفي شتراوس، ثم أثرت في النقد الأدبي الذي قال به بارثيس، والتحليل النفسي الذي تبناه لاكان، وماركسية الثوسير. قد نقول إنها بلغت أوجها عند فوكو وتجاوزت نفسها، باحثة عن فضاء ثقافي خارجي، مع دريدا. ذهب دي سوسير إلى أن اللغة ليست تراكما لأعراف مستقلة بل نسق متواشج يكون فيه كل عنصر هو ما هو بفضل علاقاته بكل شيء آخر في النسق. على يد ليفي شتراوس أفضت البنيوية إلى نتيجة مفادها عدم وجود ماهو بدائي فيما افترض أنه لغات بدائية وفي البشر المفترض أنهم بدائيون الذين تحدثوها. أما فوكو فقد اعتبر العقل البشري مستحوذا عليه عبر الأجيال المتلاحقة من قبل سبل مختلفة في تمثيل العالم، كل منها حيلة نيتشية موضوعية يمارس عبرها البعض سلطة على آخرين.

استلهمت *النظرية النقدية من رفض جورج لوكاش للتعلم الماركسي المتطرف الذي يقر أن أفكار ومعتقدات الناس محددة كلية بظروفهم الاجتماعية ـ الاقتصادية. المنظرون النقديون بالمعنى الدقيق ـ هوركهايمر، أدورنو، ماركوزا، وفي الجيل اللاحق، هبرماس ـ يرفضون المماهاة الوضعية بين العقلانية وتطبيق النهج العلمي، على الأقل فيما يتعلق بالإنسان

والمجتمع. في هذا المجال، اعتقدوا أنه من الضروري أن تفهم الأشياء، على طريقة هيجل، في مجموعها، لا في أجزائها المجردة. ثمة رابط بين نيتشه وزعم المنظّرين النقديين أن اللغة والأفكار قد توظف بوصفها وسائل للهيمنة، أي باعتبارها صانعة «للوعي الزائف».

ثمة صلة آصرة بين أخلاق الوجودية في القرار والنظريات الأخلاقية غير المعرفية التي قال بها كثير من الفلاسفة التحليليين، على الأقل في صيغ الأخيرة الرافضة للمؤسسات التقليدية. ثمة ما هو مشترك بين علم اللغة البنيوي عند تشومسكي ومذهب دي سوسير، لكنه خلاف لأتباع دي سوسير قام بالجمع بينها وبين تطرفية متشددة بسيطة في الأخلاقيات والسياسة. استبعدت المقاصد السياسية البيّنة التي رامها المنظرون النقديون كل اهتمام من جانب الفلاسفة التحليليين، الذين التزموا بالحياد. لم يكن في أية حالة ارتباط وثيق يؤسس عليه أي نوع من العلاقات الودية. يمكن تأويل *تفكيكية دريدا، الذي يرى أن كل شيء نص، بطريقة حرة وبشكل مستمر، بدت للفلاسفة التحليليين برهان خلف ضد الفلسفة، كونها لا تسمح بقيام معايير للحق، الشواهد، أو الاتساق المنطقي. إنها لم تقتصر على جعل الفلسفة لعبة، بل لعبة لا قواعد لها.

أي.كيو.

*الماركسية، الفلسفة؛ الإنجليزية، الفلسفة؛ الأمريكية، الفلسفة.

David Cooper, *Existentialism* (Oxford, 1990).

R. Kearney, *Modern Movements in European Philosophy* (Manchester, 1986).

J.A. Passmore, *Recent Philosophers* (London, 1985).

J. Sturrock (ed.), *Structuralism and Sense* (Oxford, 1979)..

* **مقرفة، فظة وقصيرة.** «...والأسوأ من كل ذلك، خوف مستمر، وخطر موت عنيف؛ وحياة الإنسان وحيدة، فقيرة، مقرفة، فظة وقصيرة» (*Leviathan*, I, xiii. 9). هذه واحدة من أشهر عبارات هوبز وهي ترد في نهاية وصفه للحياة في *دولة الطبيعة حيث «يعيش الناس في غياب سلطة مشتركة تجعلهم باستمرار في حال روع». الوصف المؤثر للحياة في دولة الطبيعة، مثل أي شيء آخر كتبه هوبز في المسائل الأخلاقية والسياسية، إنما يقصد إقناع الناس بطاعة القانون ومن ثم تنكب الحرب الأهلية. ذلك أن الحرب الأهلية إنما تفضي إلى دولة الطبيعة بكل الإرعابات سالفة الذكر.

ب.ج.

* **القش، اغلوطة رجل.** تكتيك في برهان يسيء عرض موقف الخصم، بحيث يجعله يبدو أقل معقولية، مما يسهّل من دحضه، ثم الجدل ضد الموقف المزعوم كما لو أنه موقف الخصم. مثال ذلك، قد يجادل المرء ضد خصم تبنى موقف «الخضرة» بأنه يروم جعل الأرض مكانا طبيعيا يشبه وضعها من آلاف السنين، ما يتطلب إقصاء الإنتاج الصناعي.

د.ن.و.

Douglas N. Walton, *Informal Logic* (Cambridge, 1989).

* **القصد.** ظواهر العزم على القيام بشيء ما تتناولها فلسفة العقل والفعل، وفي فقه القانون، وهي مهمة لفلسفة الأخلاق، كما في علاقتها في *اكراسيا مثلا.

ثمة مفهوم للقصد يشكل مكونا أساسيا في مذهبنا *للفعل: قد يوظف الحال «قصدا» للإشارة إلى فئة من الأفعال، والفعل «يقصد» يعرض وضع عقل شخص ينوي القيام بشيء ما، قد يكون حاضرا حتى حين لا يقوم به الشخص، لكنه يظل موجها شطر الفعل. (ثمة جدل حول ما إذا كان بالمقدور أن يقوم المرء بشيء قصدا دون أن يقصد القيام به.)

يميز بعض الفلاسفة بين القصد الموجه شطر سلوك راهن مفرد، والقصد الموجه شطر فعل مستقبلي. قد يعتبر الأول، الذي يوصف بأنه «متعلق بالفعل»، حاضرا أنى ما تم القيام بشيء قصدا. أحيانا يقال إن هذه هي الأشياء التي نختبرها أثناء الفعل، ولذا فإنه يمكن توظيفها في تفسير فينومينولوجية الفعلية (*الفاعل). غير أن مذاهب القصد معنية أساسا بالنوع الأخير، «الموجه مستقبليا».

تتعين إحدى غايات تصور القصد في ربط هذا المفهوم بمفاهيم متعلقة به، بحيث نرى كيف يستبان قصد المرء القيام بشيء في تفكره وفعله. قد يبدأ هذا التصور بالتساؤل عما إذا كان بالمقدور رد القصد إلى الرغبة والاعتقاد. (على اعتبار أن فكرة الاحتياز على مبرر للفعل قابلة لأن تفسر عبر الرغبة والاعتقاد، إذ يعتبران الموقفين النفسيين الأساسيين، بحيث إنه إذا كان الرد ممكنا، لا حاجة لأن يعتبر القصد وضعا ذهنيا متفردا.) يقر أحد المذاهب الردية أن الشخص يقصد القيام بشيء إذا وفقط إذا رغب في القيام به واعتقد أنه سوف يقوم به. غير أن الأدبيات المتأخرة تشتمل على براهين كثيرة ضد هذا الرد، كما تشتمل على براهين ضد استيعاب القصد في فعل الرغبة أو الاعتقاد. القصد، مثل الرغبة، يحرك الناس ويجعلهم يقومون

بأفعال؛ ولكن في حين قد ترغب فيما تعتقد أنك لن تحصل عليه، ليس بمقدورك قصد ما يستحيل عليك الحصول عليه. القصد، مثل الاعتقاد يضع قيودا على ما يتم فعله، لكن القصد، خلافا للمعتقد، ليس عرضة بشكل مباشر للتقويم بوصفه صادقا أو باطلا، والتصور الخاص بماهية اتساق قصد مع آخر يختلف عن التصور الخاص بماهية اتساق معتقد مع آخر. يبدو أنه يتوجب عدم اعتبار القصد وضعا فعالا (مثل الرغبة) ولا وضعا معرفيا (مثل الاعتقاد)، بل بوصفه وضعا عمليا بشكل متميز، بحيث يخضع «لشروط عقلانية» خاصة به.

طور ميشيل إي. براتمان نظرية الخطة في القصد. نهجه وظيفي في أساسه: نسبة إلى المخلوقات المعتقدة والراغبة، التي تحتاز على وقت محدود للتفكر، وحيواتها مرتبطة ومنسجمة مع الآخرين، ما خصائص أوضاع العقل التي سوف تساعد في جعلها كائنات فعالة؟ يتوجب أن تحمل تلك الأوضاع التزاما بالعمل، بحيث تكون قادرة على التحكم في السلوك وتكون مستعدة لحوادث العقل العملي الجديدة. أن يكون الكائن في مثل هذا الوضع أن يحتاز على خطة، والخطط قابلة عادة لأن تحلل إلى عناصر، هي القصديات.

أحيانا تطرح فكرة القصد «الملتوي» في فقه القانون، وفق ما اقترحه بنتام: تقريبا، النتائج المتوقعة للفعل، رغم أنها ليست مقصودة مباشرة، مقصودة بشكل ملتو. ملاحظة القصد الملتوي تطرح مجموعة من الأشياء، ربما يكون الناس مسؤولين عن القيام بها، يفوق حجمها حجم مجموعة الأشياء التي يقصدونها.

جي.هورن.

*الإرادة.

Michael E. Bratman, Intention, *Plans, and Political Reason* (Cambridge, Mass., 1987).

Donald Davidson, 'Intending', in *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

J.R. Searle, *Intentionality* (Cambridge, 1983), ch.3.

*** القصدية.** مصطلح يميز جوانب من أوضاع العقل، كونها «حول» أشياء أو تقوم بتمثيلها. المصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية الوسيطة *intentio* وهي مصطلح مدرسي يشير إلى أفكار أو تمثلات الأشياء التي يشكلها العقل. بعث هذا المصطلح ثانية عام 1874 على يد فرانز برنتانو ليشير إلى «توجه العقل شطر موضوع ما». مفاد فكرته أن القصدية علامة الذهني، فكل الأوضاع الذهنية، ولا شيء سواها، قصدية. عادة ما يشار إلى هذه الفكرة باسم مبدأ برنتانو، ويمكن التعبير عنها بالقول إن المرء لا يستطيع أن يعتقد، يتمنى، أو يأمل دون الاعتقاد أو تمني أو الأمل في شيء. المعتقدات، الأماني، الرغبات، الآمال، وما في حكمها تسمى غالبا «أوضاع ذهنية» (*النزوعات القضوية.) أحيانا يصف الفلاسفة المعاصرون قصدية الأوضاع الذهنية «بحوليتها» [كونها «حول» شيء بعينه].

وفق هذا الاستخدام، لا تشتمل «القصدية» ضرورة على فكرة القصد ـ بالمعنى الذي تكون وفقه الأفعال قصدية (رغم أن بعض المقاصد تعد بطريقة مربكة أفعالا قصدية بالمعنى المراد هنا). يتوجب أيضا أن نميز هذا المصطلح عن الفكرة المنطقية الخاصة *بالمفهومية. المفهومية سمة تتميز بها سياقات لغوية ومنطقية بعينها تعرض الخصائص التالية: (1) معتمة إشاري ـ قد ينجم عن الاستعاضة بتعبيرات مكافئة إشارية تغير في قيم صدق الجملة؛ (2) لا تجوّز التعميم الوجودي ـ من «Fa'» لا نستطيع أن نشتق «هناك x حيث Fx".

لا ريب أن عزو أوضاع قصدية قد يعرض مفهومية بهذا المعنى. إذا اعتقدت أن أرسطو كتب *Posterior Analytic*، فإن ذلك لا يستلزم أنني أعتقد أن معلم الإسكندر كتب *Posterior Analytic*، فقد لا أعتقد أن أرسطو معلم الإسكندر. لذا فإن عزو القصدية قد يكون معتما. أيضا إذا رغبت في زيارة مدينة أطلنطا المفقودة، فإن ذلك لا يستلزم وجود شيء أرغب في زيارته. لذا فإن عزو القصدية لا يجوّز التعميم الجزئي. غير أن هناك سياقات غير سيكولوجية تعرض المفهومية أيضا ـ خصوصا السياقات التي تشتمل على أفكار الضرورة والإمكان (*المقامية). مثال ذلك، في حين أن « أرسطو هو أرسطو ضرورة» صادقة، فإن «أرسطو هو معلم الإسكندر ضرورة» باطلة (في ظاهرها على الأقل).

لذا فإن اعتبار المفهومية علامة للقصدية لا يفضي إلى جعل القصدية علامة الذهني. (على أي حال، تنكر الطائفة الأعظم من الفلاسفة المعاصرين أن كل الظواهر الذهنية قصدية، وذلك على اعتبار أن الإحساسات، مثل الألم، ليست «موجهة» إلى أي شيء.) فضلا عن ذلك، قد يجادل بأن ثمة حالات عزو للقصدية (بمعنى «الحولية») لا تعرض مفهومية. إذا رأيت البابا، والبابا بولندي، يلزم على نحو معقول أنني رأيت رجلا بولنديا. أيضا ثمة معنى لإقرار أني حين أرى شيئا، ثمة شيء أراه. لذا يبدو أن ثمة حالات عزو قصدية ليست مفهومية.

لهذا السبب، فإن معظم الفلاسفة المعاصرين

يعتبرون السياقات المفهومية ظاهرة عامة بحيث تعد السياقات التي تعزو القصدية مجرد حالة خاصة منها. بيد أن المرتابين في المفهومية، مثل كواين، سوف يوظفون ريبتهم في الهجوم على فكرة القصدية السيكولوجية، إبان هجومهم على المفهومية بوجه عام.

على ذلك فإن مفهومية حالات العزو السيكولوجية تشير فعلا إلى جملة من الخصائص المقلقة التي تختص بها القصدية. قد تكون الأوضاع القصدية عن أشياء لا توجد ويبدو أنه يتم تفريدها في حالات عديدة، ليس عبر الأشياء التي يتم التفكير فيها بل عبر سبل التفكير فيها. (*التمثيل؛ *المعنى والمشار إليه.) كيف يمكن لظاهرة غريبة مثل القصدية أن تكون جزءا من النظام الطبيعي للعالم؟ هكذا عنيت الأجوبة المعاصرة عن هذا السؤال - إشكالية القصدية - «بتطبيع» القصدية. عادة ما يحدث هذا في شكل طرح تصور في الطريقة التي ترتبط بها الأوضاع القصدية سببيا بالأشياء التي تكون تلك الأوضاع حولها.

ت.سي.

*العقل، سنتاكس وسيمانتكس؛ العلاقة القصدية.

Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London, 1973).

H. Field, 'Mental Representation', *Erkenntnis* (1978).

Roger Scruton, 'Intensional and Intentional Objects', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1970-1).

John Searle, *Intentionality* (Cambridge, 1983).

* **القصدية، العلاقة.** مبدأ برنتانو في *القصدية، الذي يقر أن كل الظواهر الذهنية موجهة شطر موضوع، يثير أصعب إشكالية لفلسفة العقل. إنه يفضي مباشرة إلى المأزق التالي. إما أن العقل يرتبط بطريقة ما بما هو ماثل أمامه - أي بما يدرك، يرغب، يخاف، يقر، يتخيل، الخ. - أو أنه غير مرتبط به. إذا اخترنا البديل الثاني، يتوجب علينا طرح مذهب لاعلائقي في القصدية. غير أنه لا يوجد في الوقت الراهن تصور لاعلائقي معقول. إذا اخترنا البديل الأول، فسوف نواجه مباشرة مأزقا آخر. على اعتبار أن العقل قد يدرك ما لا يوجد، ويرغب فيما لن يتحقق، يقر ما ليس صحيحا، الخ.، إما يتوجب قيام قصدية في مثل تلك الحالات بين العقل الذي يوجد وشيء لا يوجد، أو أن مواضيع العقل توجد فعلا، خلافا لمعتقدنا الراسخ. إذا قبلنا البديل الأول، سوف نضطر إلى إقرار أن هناك علاقة، تختلف كلية عن العلاقات «العادية»، تربط مع ما لا يوجد. وفق البديل الثاني سوف يتوجب علينا افتراض أن الجبل الذهبي والدائرة المربعة مثلا توجدان حقيقة. بكلمات أخرى، سوف نرغم على قبول إما وجود علاقة «غربية» أو وجود مواضيع غير موجودة. يجب أن نلحظ أنه لا يكفي أن نحاول التخلص من هذا المأزق بالزعم بأن الجبل الذهبي والمربع الدائري، رغم أنها لا توجد، تحتازان على نوع من الكينونة الأقل مرتبة، وأن العلاقة القصدية يمكن أن تقوم بين العقل وأشياء من نوع هذه الكينونة «الواهنة». ذلك أنه في هذه الحالة تظل حقيقة أننا نسلّم بوجود ما وصفته بالعلاقة «الغريبة». تظل العلاقة القصدية غريبة في كونه يعتقد وفق هذا البديل الأخير أنها تقوم أحيانا بين عقل موجود وشيء لا وجود له، لكنه يحتاز على نوع ما من الكينونينة. فضلا عن ذلك، وبطبيعة الحال، فإن هذه المحاولة للتخلص من المأزق ملزمة بتفسير مفهوم الكينونة «الواهنة».

إذا كان مبدأ القصدية يفضي على هذا النحو إلى مأزق من فوقه مأزق، فلا غرو أن يتبنى الفلاسفة، بغية تجنب الصعوبات الناجمة، موقفا ماديا (أو فيزاقانيا أو سلوكيا). سوف تختفي القصدية إذا لم تكن هناك عقول (حوادث ذهنية). لذا فإن المآزق سوف تختفي إذا لم تكن هناك عقول. لعل شهرة المقاربات المادية للإشكاليات الفلسفية في الوقت الراهن، إنما ترجع إلى أنها تعد بتخليصنا من هذه المفارقات.

ر.ج.

*السلوكية؛ المادية؛ الفيزيقانية.

F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London, 1973).

K. Twardowski, *On the Content and Object of Representations* (The Hague, 1977).

* **القصدية، الأغلوطة.** الخطأ المزعوم الذي يتعين في تقويم عمل فني أو تأويله وفق مقاصد الفنان (أي من أوضاعه العقلية)، عوضا عن تقويمها وفق خصائص «كامنة» في العمل نفسه. هذه فكرة راقت لأنصار «النقد الجديد» الذين ظهروا بعد الحرب، لكنها تواجه اعتراضين أساسيين: الجوانب التاريخية الخاصة بإنتاج العمل تؤثر فعلا في تأويله، كما أن مقاصد الفنان قد تظهر في عمله عوضا عن أن تكون خارجة عنه كلية.

سي.جي.

W. Wimsatt and M. Beardsley, 'The Intentional Fallacy', in D. Newton de Molina (ed.), *On Literary Intention* (Edinburge, 1976).

* **الاقتصاد، فلسفة.** قد تعتبر فلسفة الاقتصاد هي*فلسفة العلوم الاجتماعية حين تعرض عبر أمثلة اقتصادية، وفي تلك الحالة ليس ثمة أحكام كثيرة يمكن أن تقال عنها بشكل خاص. وقد تحدد مجال بحثي

متخصص بدرجة أو أخرى: مجال يتداخل مع فلسفة العلوم الاجتماعية، إذ لا مناص لها من القيام بذلك، لكنه مثار من قبل اهتمامات اقتصادية على نحو خاص. سوف أفهم فلسفة الاقتصاد بهذا المعنى الأخير. علم الاقتصاد نهج مميز إلى حد كبير في مقاربة النظرية الاجتماعية، والإشكاليات الفلسفية التي يثرها تطرح بطريقة مناسبة حين تقارن مع فروع فكرية اجتماعية أخرى. سوف أعنى بالمقارنات التي تعرضها مع علم الاجتماع، علم النفس، وعلم السياسة.

التباين الأكثر بيانا بين علمي الاقتصاد والاجتماع ـ الأول بالمعنى الكلاسيكي الجديد المهيمن، والثاني بالمعنى التقليدي، النموذج الدوركايمي ـ أن الأول فردي، في حين أن الثاني ليس فرديا (*الفلسفة الاجتماعية). يرى أنصار الفردانية أنه لا واحد من الأنماط والضغوطات الجمعية التي تعرضها العلوم الاجتماعية ـ أو تعرض بأية طريقة أخرى ـ يدحض المعنى العام الذي نقره للفاعل البشري الفرد، في حين أن خصومهم ينكرون ذلك. يرى الفرداني أن الفاعلين من البشر يمتثلون لعلم النفس الدارج كونهم عقلانيين بدرجة أو أخرى من حيث المواقف التي يقومون بتشكيلها والخيارات التي يقومون بتبنيها. أما خصمه فيرى أن الأفراد يتبوؤون منزلة ثانية، بطريقة لا تتسق مع الفهم المشترك، نسبة إلى ضرب التواترات الاجتماعية التي تعدّ العلوم الاجتماعية مؤهلة للكشف عنها. قد يقر خصم الفردانية على سبيل المثال أن ثمة تواترات اجتماعية محتم أو مقدر عليها أن تحدث، بحيث يلزم الأفراد أن يسلكوا بالطريقة التي تشترطها تلك التواترات: إنهم ملزمون باتخاذ المواقف التي تفضي عبر علم النفس العادي إلى أفعال مناسبة؛ أو أنهم ملزمون، مهما كان ثمن الذي يدفع من قبل اتساق مواقفهم ـ فقد «يتعامون عنها» ـ للقيام بالسلوك المعني.

لا يعد حضور الجدل بين *الفردانية واللافردانية في فلسفة الاقتصاد حضورا غامرا، فهيمنة الفردانية ليست محل ارتياب؛ خلافا لأنواع بعينها من علم الاجتماع، لم يحدث أن اقترح علم الاقتصاد أن لديه تصورا جديدا متمردا للكائن البشري. غير أن هناك مسألة ميثودولوجية متعلقة تثار غالبا في المناظرات المعاصرة. على افتراض أن علم الاقتصاد فرداني بالمعنى الأنطولوجي بدرجة أو أخرى، على النحو الذي شرح، هل يعني هذا أنه يتوجب عليه أن يكون فردانيا في نهجه؟ هل يعني أنه يتعين على علم الاقتصاد إنكار سلامة وأهمية *التفسيرات التي تربط بين الحوادث والأنماط السلوكية ببادئات جمعية؛ كأن يتوجب عليه رفض نوع التفسير الذي يربط بين ارتفاع معدل الجريمة بالبطالة أو يربط انخفاض معدل الممارسات الدينية بنمو معدل التحضر، بوصفها تفسيرات مضللة؟ يحتاز هذا ذو سؤال على أهمية خاصة، لأن كثيرا من مما يسمى بالتفسيرات الاقتصادية الكبرى تبدو جمعية في طابعها.

بصرف النظر عما إذا كان بمقدور علم الاقتصاد الدفاع عن مثل هذا المستوى الجمعي من التفسيرات، فإنه يرتبط عمليا بأسلوب تفسير ذي مستوى فردي يتباين مع التفسيرات المفضلة من قبل علم الاجتماع التقليدي. يشتمل هذا الأسلوب من التفسير على عنصرين، واحد نفسي والآخر مؤسساتي. يقترح العنصر النفسي أنه على افتراض حدوث ظرف أو تغير مهما كانت طبيعته، ليس من المفاجئ أن يسلك الناس بوجه عام ـ أو أن يسلك قطاع كبير منهم ـ بطريقة بعينها. بعد ذلك يبين العنصر المؤسساتي أنه على افتراض هذا التحول في السلوك العام، يتوجب حدوث نتائج بعينها ـ يرجح ألا تكون نتائج مقصودة ـ تشكل تغيرا جمعيا. إذا اعتبرت النتائج مفيدة، يوصف النمط السلوكي الذي تم تحديده في التفسير تقليديا، على حد تعبير آدم سمث، بأنه يد خفية؛ أما إذا اعتبرت ضارة، فإنه يوصف أحيانا بأنه ظهر يد أو قدم خفية. تفسيرات اليد الخفية وظهر اليد الخفية هي ذات مادة التنظير الاقتصادي وفق النموذج الكلاسيكي الجديد.

هذا يكفي بخصوص المقارنة بين علمي الاقتصاد والاجتماع. التباين الثاني الذي يفضي بنا إلى تحديد السمات المميزة لعلم الاقتصاد هو تباينه مع علم النفس. ثمة عدد من الأشياء تجدر ملاحظتها. تقليديا، كان علم الاقتصاد سلوكيا بدرجة أو أخرى في توجهه، حيث فضل تشكيل تصور للذات البشرية مؤسس على الأفعال المعروضة عوضا عن تأسيسها على قاعدة تأملية أو استبطانية. مرة أخرى نجد أن علم الاقتصاد لم يكن تقليديا سلوكيا فحسب، بل كان عقلانيا أيضا. لقد افترض أن نظرية القرار في الاتجاه الصحيح كونها تروم تفسير السلوك البشري بالإشارة إلى تحقيق الحد الأقصى من النفع: تحقيق القدر الأقصى من إشباع ما تم تفضيله المتوقع. وأخيرا، نزع علم الاقتصاد، عمليا على الأقل، إلى أن يكون رديا أنويا، مفترضا أن التفضيلات التي ينشد البشر تحقيقها معنية بوجه عام بالذات أو برغبات أنوية. هذه السمات التي يتصف بها علم الاقتصاد تجعله يتباين مع كثير من مواريث التنظير النفسي بل إنها تشكل تعارضا مع علم نفسنا المشترك. قد لا ينكر علم نفس

الاقتصاد علم النفس السائد على طريقة النظريات اللافردانية، لكنه يطرح أمامنا تفسيرا مثيرا للجدل لكثير مما يتضمنه علم النفس ذاك(Michael Bacharach and . Susan Hurley (eds.) *Essays in the Foundations of Decision Theory*).

تشكل منزلة الافتراضات النفسية التي يقرها علم الاقتصاد لب فلسفة الاقتصاد: ثمة نقاش طويل لضرورة مثل هذه الافتراضات ولمدى معقوليتها. لقد حدث تطور في درجة دقة المسائل المثارة عبر تعاظم تطبيق النهج الاقتصادي، ليس فقط في تفسير السوق والسلوكيات المتعلقة، بل أيضا في تفسير سلوكيات خارج السوق، مثل تفسير التفاعل الا جتماعي، كما في نظرية التبادل، وفي تفسير السلوك السياسي، كما هو معروف في نظرية الخيار العام. هل يعقل حقا معالجة الكينونات الاجتماعية والسياسية على اعتبار أنها حواسيب عنيدة وفجة من النوع الذي تتصوره علم الاقتصاد في السوق؟ ثمة من يرى ذلك، على أساس أن الكائنات البشرية هم كذلك دون أن يعوا إطلاقا أنهم كذلك. آخرون نشدوا سبلا أقل درامية في تسويغ الإسهام الذي يمكن أن تقوم به تلك العلوم في المجالات غير الاقتصادية (Philip Pettit, *The Common Mind*, ch. 5).

التباين الأخير الذي أرغب في ذكره هو التباين بين علمي الاقتصاد والسياسة. يتسم التفكير السياسي التقليدي، خصوصا المعياري منه، بسمتين. أولا، الرغبة في اعتبار مثل خارجية ـ من قبيل مثل المساواة أو التحرر أو التضامن ـ في تقويم المؤسسات الاجتماعية والسياسية. ثانيا، نزوع شطر افتراض أن المهمة الأساسية في التفكير المعياري تقتصر على الدفاع عن مثل يتم طرحها وتوفر معنى لما يتضمنه تجسيدها في مؤسسات. ينكر علم الاقتصاد كل من ذينك الموقفين، فهو يرتبط بمعانى مختلفة بالطريقة التي يتوجب أن يتم بها التفكير المعياري (Geoffrey Brennan, 'The Economic Contribution').

ربما يتعين الافتراض الأساسي الخاص بالتفكير المعياري في الأوساط الاقتصادية ـ وهو افتراض غالبا ما يشكك فيه في الوقت الراهن (Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement*; John Broome, *Weighing Goods*) ـ في إقرار أنه من غير المناسب الحكم على مؤسسات المجتمع إلا عبر الإشارة إلى التفضيلات التي تنزع إليها تلك المؤسسات. هذا افتراض نفعي في طابعه ـ ولا عجب، فتاريخ الفكر الاقتصادي ارتبط بشكل آصر بالحركة النفعية في القرن الماضي ـ غير أن علم الاقتصاد صبغ الفكر النفعي بصبغة خاصة. يجادل علم الاقتصاد بأننا لا نستطيع مقارنة تحقيق التفضيلات عبر الأفراد ومن ثم فإننا لا نستطيع حساب مستوى إشباع التفضيل على مستوى المجتمع ـ فهذا غير ممكن ابستمولوجيا. وفق هذا جرب علم الاقتصاد سبلا أخرى في تطوير الفكرة المؤسسة على التفضيل. حدث تطور اكتسب أهمية خاصة في الثلاثينيات أفضى إلى معيار باريتو، الذي يقر أن الترتيب يكون أفضل من آخر إذا وفقط إذا نجح في تحقيق شيء مفضل عند البعض ولم يعق تحقيق تفضيل أحد. لقد أصبح هذا المعيار يشكل قطب الرحى فيما أصبح يعرف بعلم اقتصاد الخدمة الاجتماعية. ثمة تطور أحدث، ارتبط بنقاشات فلسفية، يقترح أن الترتيب يكون أفضل من آخر إذا وفقط إذا كان لأطراف مناسبة أن تفضله في خيار جمعي مناسب. إن هذا التطور العقدي يحتاز على أهمية بالغة في الوقت الراهن.

غير أن علم الاقتصاد لا يتميز فحسب بالدور الذي يهبه للتفضيلات في التفكير المعياري، بل يتميز أيضا عن الفكر المعياري التقليدي بتوكيده الجانب العملي. لا يكفي، فيما يجادل علم الاقتصاد، أن نكون قادرين على تحديد مثل معقولة ونقوم بوصف ما تتطلبه مؤسساتيا، بل يجب أيضا أن نبين أن التجسيد المؤسساتي المعني يعد سبيلا عمليا لتحقيق المثل: سبيلا يمكن تطبيقه حاليا وسوف يظل على حال حاله فيما لو تم تكريسه. ثمة نتاجات متعددة لهذا الاهتمام بالجانب العملي، من ضمنها نهج الحد الأدنى الذي يقول به ف.ه. هيك، الذي يجادل بأن ا لمعلومات التي تتطلبها الحكومة الجيدة في دولة ـ الحد ـ الأدنى لن تتوفر إطلاقا بطريقة يمكن الاعتماد عليها. نظرية الخيار العام والخيار الاجتماعي نتاجان آخران لذلك الاهتمام وقد أحدثا أثرا بالغا في فلسفة السياسة المعاصرة(Iain . McLean, *Public Choice*.)

يجادل منظّرو الخيار العام أنه من المنافي للعقل الحض على شكل من أشكال الحكومة، أو أن نقوم بتحديد مسؤوليات بعينها لمن يشغلون مناصب في الحكومة، ما لم تكن لدينا أسباب للاعتقاد أن الترتيب المعني فعال مؤسساتيا: على الأقل، يجب التأكد من أنه لن يفضي إلى نتائج أسوأ مما كان ليحدث في غيبه. المقصود من هذه النظرية هو تمكيننا من التعامل مع المشكلة المثارة: طرح فكرة عما يجب أن نتوقعه من المشتغلين بالحكومة في ظل هذا التعديل المؤسساتي أو ذاك. في المقابل، يعنى منظّر الخيار الاجتماعي بأمور

أكثر تجريدا. إنه يجادل بأن هناك سبلا كثيرة في تجميع التفضيلات الفردية في ترتيب اجتماعي للتفضيلات - طرق كثيرة في الانتقال مما تريد وما أريد إلى ما يتوجب أن نريد بوصفنا جماعة - بحيث إنه يستحيل استيفاء مختلف الشروط المغرية في الوقت نفسه؛ أشهر نتيجة في هذا المجال هي مبرهنة الاستحالة التي يقول بها كينيث. إن نظرية الخيار الجمعي تنتقد النظرية التقليدية لكونها تتغاضى عن مثل هذه المسائل وتحاول الخوض في مسائل تتعلق بالتفضيلات الجمعية بطريقة منتظمة.

ب.ب.

*علم النفس والفلسفة؛ الرأسمالية.

Michael Bacharach and Susan Hurley (eds.), *Essays in the Foundations of Decision Theory* (Oxford, 1991).
Geoffrey Brennan, 'The Economic Contribution', in R.E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford, 1993).
John Broom, *Weighing Goods* (Oxford, 1991).
Iain McLean, , *Public Choice* (Oxford, 1987).
Philip Pettit, *The Common Mind* (New York, 1993).
Amartya Sen, , *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford, 1982).

* **القصص والتفسير**. فهم سردي يشكل أكثر أشكال التفسير بدائية عندنا. إننا نفهم الأشياء عبر وضعها في سياق قصة. حين تندرج الحوادث في نمط نستطيع وصفه بطريقة مرضية نعتقد أننا عرفنا علة حدوثها. لا يتضح ما يجعل القصة مرضية، لكن القصة تشترط على أقل تقدير مقاصد تناسب إطارا زمنيا. أحيانا يفهم المتدينون العالم بأسره والحيوات الفردية عبر وضعها في قصص مترابطة. تروي الأمم قصصا عن ماضيها تحاول عبرها تشكيل مستقبلها. (تؤسس مثل هذه القصص على ترتيب زمني لحقائق واقعية أو متخيلة، لكنها تضيف إليها أهدافا قومية، وفكرة النصر والهزيمة). التفهم العلمي مختلف. إنه يجد نماذج ليست سردية، ويرغمنا على اعتبار قصص حيواتنا نماذج نختلقها لأنفسنا، لا تناسب أية قصة كبرى.

أي.م.

*تاريخ، فلسفة.

David Carr, *Time, Narrative, and History* (Indiana, 1986).
Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York, 1991).

* **القصوى، السعادة، مبدأ**. أحد مسميات المبدأ الرئيسي في *النفعية، وقد حظي بمنزلة الصدارة في مذهب بنتام في أواخر حياته. السبب الأساسي لهذا التغير إنما يتعين في أن بنتام اعتقد أن «السعادة» تحديد لغاية الفعل الصحيحة أوضح من «النفع»، حيث يتوجب اعتبار السعادة سعادة كل من يتأثر بالفعل أو الحالة أو الوضع المقترح.

ر.هـ.

Jermy Bentham, *Introduction to the Principle of Morals and Legislation*, 2nd edn., (1823), ch. 1, sect. 1, n.

* **الإقصائية**. مذهب مادي متطرف يؤيد استبعاد كل المفاهيم السيكولوجية في صالح المفاهيم العصبية - العلمية.

أحيانا يصاغ هذا المذهب في شكل الزعم بأن *علم نفس الناس باطل. يبدو هذا غير قابل لأن يصدّق: لو صح هذا الزعم، لما اعتقد فيه أحد (كون الاعتقاد وضع في علم نفس الدارج).

عادة ما يتم تأسيس هذا المذهب على المقدمتين (أ) مبدأ ميتافيزيقي يروم تبيان الحاجة إلى رد تصنيفات الفهم المشترك إلى تصنيفات العلم الناضج (*الردية)، (ب) محاولة إثبات أن تصنيفات الفهم المشترك السيكولوجية لا تباري التصنيفات المستخدمة في أي تصور علمي.

جي.هورن.

Paul Churchland, 'Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes', *Journal of Philosophy* (1980).

* **القضية**. الصيغة الدقيقة تتنوع، لكن القضية، أو المحتوى القضوي يعرّف عادة في المنطق الحديث بأنه «ما يتم إقراره حين تستخدم جملة (إشارية أو تقريرية) لقول شيء صادق أو باطل، أو بأنه «ما يعبر عنه» بمثل هذه الجملة. ينطبق هذا المصطلح أيضا على ما يعبر عنه بجمل متفرعة عن جمل مركبة، وعلى أشكال الألفاظ التي يمكن، حال عزلها عن جمل مركبة تشكل أجزاء منها، أن تقوم مقام جمل إشارية بذاتها. وفق هذا، تسمى مثل هذه الجمل والجمل الفرعية «علامات قضوية».

في المقابل، *proposotio*هي ما نسميه الآن بعلامة القضية. وفق هذا المعنى أقر بعض المنطقيين التقليديين في القرن التاسع عشر أنه يتوجب علينا أن نعنى لا بالقضية، التي هي مجرد كينونة لغوية، بل بالحكم، الفعل (الذي قد يكون ذهنيا) الخاص بإقرار محمول لموضوع أو إنكاره. جادل بعض المناطقة المحدثين دفاعا عما كان يبدو رؤية معارضة، لولا هذا التغير في المعنى: يتوجب ألا نعنى بالجملة، التي هي مجرد كينونة لغوية، بل بالقضية، التي هي كينونة مجردة يشار إليها بجمل تقريرية في لغات بعينها. على ذلك، بيّن أننا

نخطىء حين نقول إن كون بعض الجمل المختلفة تقر الشيء نفسه، يوجب أن يكون شيئا متماثلا تقره. ربما تكون أفضل رؤية هي التي تقر أن القضية ليست جملة «في ذاتها» ولا كينونة ما مغايرة للجملة، بل مجرد نوع من الجمل يستخدم بطريقة بعينها.

سي.و.

*الإقرارات والجمل.

A.N. Prior, "Propositions and Sentences", in *The Doctrine of Propositions and Terms* (London, 1976).

C.Williamson, "Propositions and Abstract Propositions" in N. Rescher (ed.), *Studies in Logical Theory* (Oxford, 1968).

* **القضوي، الموقف.** نوع من الأوضاع الذهنية، سماه رسل وراج في فلسفة اللغة والعقل المعاصرتين.

يبدو أن حمل بعض الأوضاع الذهنية (مثال الوضع الخاص بالاعتقاد بأن «تد يعتقد أن س») يعبر عن علاقة بين شخص (تد هنا) وقضية (القضية أن س). هذه الأوضاع هي المواقف القضوية. غالبا ما تضمن الإرادة والرغبة، رغم أنها لا تعزى عادة باستخدام كلمة «أن».

عزلت هذه الفئة من قبل الفلاسفة لسببين: (1) ثمة مجموعة من الأسئلة تتعلق بالجمل المستخدمة في عزو المواقف؛ (2) تقوم المواقف بدور في أسلوب مميز من التفسير ـ الخاص بالكائنات البشرية؛ أحد أنواع هذا التفسير هو تفسير الفعل، الذي يتطلب وفق ما يعتقد عادة عزوا لمواقف الاعتقاد والرغبة.

جي.هورن.

*المحتوى؛ القصدية؛ الإشارية، العتمة.

Jerry A. Fodor, "Propositional Attitudes", Monist (1978).

* **القضوي، الحساب.** أنظمة لجزء من المنطق معني بأدوات تناظر بعض استخدامات «ليس»، «أو»، «و»، «إذا..فـ»، و«إذا وفقط إذا»، التي يمكن تعريف بعض منها على نحو متبادل. تمثل هذه الأدوات في الحساب القضوي، وفق أحد الترميزات المتفق عليها، (على التوالي)على النحو التالي: «$\sim$»، «.»، «$\vee$»، «$\rightarrow$»، «$\equiv$». يتم تحديد فئة من *الصياغات المفيدة في الحساب القضوي ، كما تحدد تعريف *للإثبات ينتج مجموعة من *المبرهنات الخاصة بذلك الحساب. المراد هو نسق يمكن فيه أن تشتق الصيغ المفيدة التي تشكل حقائق منطقية بوصفها مبرهنات. يمكن إثبات ذلك نسبة إلى الحساب القضوي بطريقة شبه سنتاكتية باستخدام نهج الأشكال العادية. بدلا عن ذلك، وفق السيمانتكس الخاص بالروابط الذي تطرحه *جداول الصدق، يمكن إثبات أن الصيغة مبرهنة إذا وفقط إذا كانت *تكرارية. (*التمام؛ *الاتساق؛ *إجراء قراري؛ *القابلية للحسم).

ثمة أكسمة مغايرة للحساب القضوي تنتج المبرهنات ذاتها ولا تستخدم سوى قواعد استدلال. (*الاستنباط الطبيعي). هنا تكون المبرهنة صيغة يمكن اشتقاقها من الفئة الخالية.

ر.بزم.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **القضوية، الدالة.** دالة من أفراد إلى قضايا ذات بنية مشتركة تتعلق بأولئك الأفراد، أو صيغة تمثل مثل هذه الدالة. هكذا يمكن لـ C(x) أن تحدد «باخ مؤلف موسيقي» لباخ، و«شوبان مؤلف موسيقي» لشوبان، وهكذا. حين يضاف *مكمم في البداية، تستخدم الدوال القضوية لتمثيل قضايا. هكذا تقر (xC(x) أن C(x) تصدق على كل x، ومن ثم فإنها تمثل القضية الباطلة التي تقر أن كل شيء مؤلف موسيقي.

و.أي.د.

*القضوي، الحساب.

I.M. Copi, *An Introduction to Logic* (New York, 1982), ch.10.

* **قطة شرودنجر.** نسق في *ميكانيكا الكم يفترض قيامه في مراكبة أوضاع إلى أن يتم القيام بقياس أو ملاحظة، حيث سوف يكتشف أن النسق موجود في وضع واحد من تلك الأوضاع ـ رغم أنه يستحيل التنبؤ يقينا أي وضع سوف يكون. طالما أن هذا التصور لا يسري إلا على أوضاع مجهرية، قد لا يبدو مفارقيا إلى حد يستوجب رفضه. غير أن *التجربة التالية تقترح أن التهديد لا يسهل احتواءه.

تخيل قطة مسجونة في صندوق به قنينة من الغاز السام سوف تنكسر وتسبب مقتل القطة إذا وفقط إذا سجل جهاز مرتبط بالقنينة انحلالا إشعاعيا لذرة راديوم. إذا كانت الذرة، الجهاز، والقطة تشكل نسقا من أنساق ميكانيكا الكم، يبدو أنه سوف توجد مراكبة من الأوضاع إلى أن يحاول ملاحظ تحديد أي وضع يكون فيه النسق، برؤية ما إذا كانت القطة قد ماتت. لكن هذا يستلزم أنه في غياب مثل تلك الملاحظة، مصير القطة غير محدد، وهذا مناف للعقل.

مقترح هذه التجربة الذهنية هو اروين شرودنجر (1887-1961)، عالم الفيزياء المبرز الذي كان واحدا من مؤسسي ميكانيكا الكم. أيضا كانت لديه اهتمامات فلسفية.

إي.جي.ل.

M. Lockwood, *Mind, Brain and the Quantum* (Oxford,

1989).
E. Schrodinger, *What is Life? and Mind and Matter* (Cambridge, 1944).

* **القطبيية، المفاهيم**. حين يستحيل فهم أحد زوجين من *المفاهيم المتعارضة المعنية دون فهم الآخر، كما في حال «أصيل ـ مزيف»، و«مستقيم ـ معوج»، «أعلى ـ أسفل»، يقال إنهما يشكلان «قطبية مفهومية». استخدم رايل هذه الفكرة في محاولة لدحض الارتيابية بأن جادل أنه إذا كنا نفهم، كما تتطلب حجة المرتابين، مفهوم الخطأ، يتوجب أن نفهم أيضا مفهوم أن يكون المرء مصيبا؛ الأمر الذي يثبت عند رايل وجوب أن نكون مصيبين بعض الأوقات.

غير أن رايل يخطئ بيت قصيد المرتابين. بمقدور المرتاب أن يسلم أنه قد يتوجب علينا فهم القطبية المفهومية «خطأ ـ صواب» كي نفهم مفهوم الخطأ، لكنه يطلب ببساطة كيف نعرف في أية مناسبة أننا لسنا على خطأ. الراهن أنه ليس ملزما حتى بالتسليم بهذا القدر. يستطيع أن يشير إلى قطبيات بادية ليس ثمة تطبيق بيّن لأحد أقطابها، كما في «فان ـ خالد»، «كامل ـ ناقص»، «متناه ـ لامتناه»، حيث لا نستطيع الزعم إلا بفهم أحد القطبين، كون الآخر مجرد نفيها غير المحدد، ولا يحتاز على أي معنى محدد نسبة إلينا.

أي.سي.ج.

*الارتيابية.

Gilbert Rylem *Dilemmas* (Cambridge, 1954), 94 ff.

* **القواعد**. بوجه عام تقوم القواعد بتوجيه أو تقييد السلوك أو الفكر.

منذ عهد فتجنشتين، ركز الفلاسفة اهتمامهم على فكرة القاعدة المتعلقة بالسلوك اللغوي، خصوصا ما إذا كانت مفاهيمنا أو معاني ألفاظنا تحكمها قواعد، وهناك شرح معاصر لأعماله، يعزى إلى كربكي، قام بالكثير من أجل بعث الاهتمام بهذا الموضوع.

من ضمن الأسئلة التي حظيت بمركز الاهتمام سؤال عن مصدر المعيارية التي ترتبط بالدلالة. هكذا يجادل كربكي ورايت بأن الدلالة تحتاز على *قوة معيارية تكتسبها من الممارسة اللغوية التي تقوم بها الجماعة، في حين حاول آخرون، من أمثال بلاك برن، تحديد خصائص قواعد الدلالة عبر نزوعات الأفراد. غير أن هذه الرؤية الأخيرة كانت انتقدت (من قبل كربكي نفسه) لكونها تغفل العنصر المعياري في الدلالة. آخرون احتفوا بتوكيد كربكي على المعياري، لكنهم انتقدوه لأنه يتخلى في النهاية عنه في صالح نزوعات الأفراد الذين يشكلون الجماعة. كل من أولئك الفلاسفة بحث عن دعم في رؤية فتجنشتين.

بصرف النظر عن موقف الفلاسفة من هذه القضية، يبدو أن هناك اتفاقا بينهم على أن حدا أدنى من الالتزام بالقاعدة إنما ينشأ عن فكرة القصدية المتضمنة في *الدلالة. الفكرة معيارية في أن كل قصد يقسّم كل السلوك إلى سلوك صحيح وسلوك خاطئ، بمعنى أن أي فعل إما يحقق القصد أو يفشل في تحقيقه. حين نطبق هذا المقترح على مسألة الدلالة، يقال إنه يتكافأ مع الزعم الذي يقر أنني إذا قصدت في سلوكي أن أطبق كلمة أو مفهوم «عصا» على العصي، فإنني إذا رغبت في أي حال في تطبيقها على الحبال مثلا (إذا قلت مثلا «هذه عصا» مشيرا إلى حبل)، فإنني أكون مخطئا. لن ألتزم بقاعدة «عصا» إلا إذا كنت أطبقها فحسب على العصي.

قد نشك فيما إذا كانت فكرة القاعدة متعلقة بالدلالة بهذه الطريقة. هذا ليس شكا فيما إذا كان فكرة القصد فكرة معيارية بالمعنى سالف الذكر، بل فيما إذا كانت القصدية المتضمنة في الدلالة قد وصفت بطريق مناسبة. الطريقة الصحيحة لوصف القصدية المتضمنة في الدلالة هي أن نقول إنني قصدت استخدام الكلمات «هذه عصا» لقول شيء يحتاز على قيم صدقية أو شروط إقرار بعينها أو أية شروط أخرى لطرح الدلالة. بكلمات أخرى، فإنني أقصد بالكلمات «هذه عصا» قول شيء صادق (معتبرا *شروط الصدق شروط طرح دلالة) إذا وفقط إذا كانت هذه عصا. لكن هذا القصد يتحقق حتى حال قولي «هذه عصا» حين أشير إلى حبل. ما لم يتم تحققه هو قصدي قول شيء صادق، لكن هذا القصد ليس هو القصد المتعلق بدلالة الكلمات.

من المشكوك فيه أيضا تعلق مفهوم القاعدة هذا *بمفاهيم في الأفكار منفصلة تماما عن كلمات الاتصال. حتى لو أفكرت في فكرة أن هذه عصا ولم أنطق بأية كلمات، من المشكوك فيه أن أكون أخفقت في تحقيق قصد أن أطبق مفهومي «للعصا» على العصي وحدها. حين أعتقد أن هذه عصا لا أقصد إطلاقا تطبيق مفهوم. إنني أقصد بكلماتي (ولو بشكل ضمني) مختلف الأشياء حين أتحدث وأتصل بالآخرين، لكنه يبدو أننا نسيء الوصف حين نقول إنني قصدت تطبيق مفهومي «للعصا» على العصي حين أعتقد أن هذه عصا، أو حتى أنني أقصد التفكير في شيء وفق شروط صدق أو إقرار. لقد قلت إن شيئا مثل القصد الأخير، لا الأول، متعلق بقول «هذه عصا» ولكن لا واحد منهما عامل في الاعتقاد بأنه هذه عصا.

إذا كان القصد المتضمن في الدلالة هو قصد استخدام الكلمات بدلالة ما، فإنه لا يتضح كيف يتسنى لنا الإخفاق في معرفة ما نعتقد فيه، لكن هذا راجع إلى تضليل ذاتي ولظواهر سيكولوجية مشابهة أخرى تتعلق بمعيارية الدلالة. لذا إذا لم يكن بمقدوري أن أخفق في تحقيق القصد المتضمن في الدلالة، فإنه لا يتضح حتى وجود هذه الفكرة الدنيا من الصحة والخطأ في تنطبق على الدلالة. المعنى الممكن الوحيد لقيامي بشيء خاطئ في الاعتقاد بأن هذه عصا هو ببساطة أن أعتقد في شيء باطل (وفي هذه الحالة بسبب خطأ في الإدراك الحسي).

ولكن إذا كانت هذه هي الفكرة الوحيدة للخطأ والصواب المتعلقة بالمفاهيم والدلالات، من المشكوك فيه وجود مغزى فلسفي في فكرة القواعد التي رآها الفلاسفة فيها. يبدو أن نقطة البدء المجمع عليها بشكل كبير في كل نقاشات القواعد والدلالة المعاصرة ليست ملائمة.

أي.ب.

*المبادئ:

A. Bilgrami, *Belief and Meaning* (Oxford, 1992), ch.3.

D. Davidson, "A Nice Derangement of Epitaphs", in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation* (Oxford, 1986).

S. Kripki, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford, 1982).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe (Oxford, 1953).

C. Wright (ed.), *Synthese: Special Issue on Rules* (1984).

* **القاعدة الذهبية:** انظر الذهبية، القاعدة.

* **القاعدة والبنية الفوقية.** وفق التاريخية المادية التي يقول بها ماركس وإنجلز، «القاعدة» الاجتماعية هي طاقم العلاقات الاجتماعية أو البنية الاقتصادية في المجتمع؛ أما السياسة، القانون، الأخلاق، الدين، والفن فتشكل «البنية الفوقية» الاجتماعية. في بعض الأدبيات، يستخدم تعبير «البنية الفوقية» ليشير فحسب إلى فكر الناس بخصوص علاقاتهم الاجتماعية (*الأيديولوجيا)، في حين تضيف أدبيات أخرى المؤسسات غير الاقتصادية. العلاقة الأساسية التي تؤكدها النظرية الماركسية بين القاعدة والبنية الفوقية هي الارتهان التفسيري: يتوجب تفسير ظواهر «البنية الفوقية» ماديا عبر ارتهانها بالقاعدة الاقتصادية. وفق نظرية ماركس، يمكن فهم ظواهر القاعدة بدقة علمية، في حين أن ظواهر البنية الفوقية عارضة نسبيا ولا تقبل المعالجة المحكمة إلا بقدر ما تعرض ارتهانا بالقاعدة الاقتصادية. ليس ثمة تاريخ مترابط للسياسة، القانون، الدين، والفن بوصفها كذلك؛ تاريخ البشر الحقيقي هو الاقتصاد.

ظلت مبررات هذه المزاعم الماركسية، بل حتى معانيها، محل جدل بين العلماء والمنظِّرين الماركسيين. وفق أحد التأويلات، الذي يطرح عادة من قبل منتقدي الماركسية بدلا من أشياعها، يعتبر ما هو «فوق - بنيوي» هامشيا، بحيث تعرض ظواهر البنية الفوقية ارتهانا سببيا بالحقائق الاقتصادية، ولكن دون أن تؤثر سببيا في المجال الاقتصادي. غير أن إنجلز ينكر هذا التأويل غير المعقول للمادية التاريخية، فهو يصر على أنه بالرغم من أن مجالات الحياة المستقلة «تستجيب» للمجال الاقتصادي، فإن الاقتصاد يظل دوما «القوة المحركة» التي تكون لها الكلمة الفصل في نهاية المطاف. بيد أن هذا لا يفسر لماذا يتوجب أن تكون القوى الاقتصادية الطرف المحدِّد بشكل حاسم في التفاعلات السببية التي نسلم بكونها متبادلة.

لعل أفضل طريقة لفهم النظرية الماركسية تتعين في اعتبار أولية الاقتصاد إقرارا ليس عن تأثيرات سببية بل عن نزوعات تاريخية. تقر النظرية الماركسية أن التاريخ البشري يحتاز على أكمل معانيه حال فهمه عبر نزوعات أساسية بعينها تعمل على المستوى الاقتصادي: نزوع القوى المنتجة بمرور الوقت شطر النمو، ونزوع البنية الاقتصادية في المجتمع نحو التكيف بطريقة تسهل من نشوء قوى منتجة جديدة. الزعم بأن قوى الإنتاج أولية إنما يعني أن التاريخ يحتاز على أكمل معانيه حين انطلقنا من نمط تفسيري يركن إلى النزوع صوب تنمية القوى الإنتاجية: التفسيرات المعنية وظيفية أو *غائية، وليست سببية من حيث شكلها، رغم أنها تتضمن آليات سببية تعمل عبرها النزوعات لأساسية: نزوع القوى الإنتاجية شطر النمو ونزوع العلاقات الإنتاجية (صحبة ظواهر البنية الفوقية) صوب التكيف بطريقة تمكن من النمو.

تتعين آلية مثل هذا التكيف في *صراع الطبقات؛ الطبقة الظافرة هي الطبقة التي يشكل صعودها أنجع السبل لتنفيذ والإمعان في تنمية قدرات القوى الإنتاجية. على هذا النحو يتم تفسر ظواهر البنية الفوقية وظيفيا عبر طريقتها في خدمة البنية الاقتصادية المهيمنة، أو مصالح الطبقات المتنافسة. بيّن أنه ليس بمقدوره أداء تلك المهمة أو خدمة تلك المصالح دون ممارسة بعض التأثير على المجال الاقتصادي، ما يعني أنها ليست

«هامشية». غير أن تطورها التاريخي لا يفهم كأفضل ما يكون الفهم إلا عبر علاقتها بالنزوعات الأساسية في المجتمع الإنساني، التي هي نزوعات اقتصادية.

أي.و.و.

G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Princeton, NJ, 1978).
Ted Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985).
Ted Honderich, 'Against Teleological Historical Materialism', *Inquiry* (1982).

* **القلب**. مصطلح طرحه جي.ن. كينز يعني به الاستدلال التالي: تشتق، من قضية معطاة، قضية موضوعها سلب الموضوع الأول. هذا استدلال مثير لأنه يخترق قاعدة *الاستغراق. سلسلة من الاستدلالات *غير المباشرة تمكننا من اشتقاق «بعض ما ليس س ليس ص» من «كل س هو ص»، لكن ص ليست مستغرقة في المقدمة، ومستغرقة في النتيجة.

سي.و.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), 137-40.

* **التقاليد**. مجموعة عادية من المعتقدات، أو طرائق سلوكية مجهولة الأصل، يقبلها المنتمون إلى الموروث بوصفها مقنعة أو حتى سلطوية وتنقل عبر الاقتداء أو المحاكاة غير المتأملة.

أن تعلن أنه بدءا من يونيو سوف يكون لنا تقليد كذا، نكتة مفهومية، لأن التقاليد غير قابلة (منطقيا) لأن تراد، بل هي تنمو. ثمة تقاليد في كل مجالات الحياة - الأدب، الدين، المؤسسات الدستورية، وما شاكل ذلك - لكن المصطلح يحتاز على أهمية خاصة في الفلسفة السياسية. عند فلاسفة السياسة المعادين لفكرة التقاليد، تعكس التقاليد ميزات مخصبة تعوق التقدم السياسي والاجتماعي، ويتعين مواجهتها برؤية في الكائنات البشرية التي تسيطر على قدرها عبر قرارات عقلانية وتقر حقوقا مؤسسة عقلانيا. هذا الموقف الأخير هو موقف المفكرين السياسيين الثوريين من أمثال روس، توم بين، ورتشارد برايس، وقد عارضهم مفكرون من أمثال ادموند برك، الذي كان أقل ثقة في العقل. عند دعاة التقليد من أمثال برك، الحياة الاجتماعية مستمرة ليس بسبب اتخاذ قرارات عقلانية، بل بسبب الشعور، العادات، والارتباط العاطفي، والأعراف.

ر.س.د.

*المحافظة؛ الثورة؛ الإصلاح.

Charles Parkin, *Te Moral Basis of Burk's Thought* (Cambridge, 1956).

* **التقليصية**. نظريات الصدق تكون نظرية الصدق تقليصية إذا أقرت أن الصدق مفهوم يمكن إثبات إمكانية الاستغناء عنه، أو أنه فائدته تقنية صرفة. أبسط النظريات التقليصية هي *نظريات التزيد، التي تلحظ أن «يصدق أن» أو «الحقيقة أن» حين تضاف إلى الجملة لا تضيف شيئا بل تقتصر على التوكيد. فرانك رامزي، الذي تعزى إليه تلك الملاحظة، يلحظ أيضا أنه يصعب التخلص من الإشارة إلى الصدق في جمل من قبيل «كل ما قاله صادق»، لكنه رأى أنه بالمقدور حل هذه الإشكالية. يلحظ أنصار النظريات التقليصية الذين يعتبرون الصدق خاصية تختص بها الجمل أو المنطوقات ولا تختص بها القضايا أن تارسكي قد أثبت كيفية حذف «صادق» حين تحمل على جمل لغات صورية بعينها. إنهم يعتبرون أن هذا يثبت أن مفهوم الصدق ليس ذا شأن ميتافيزيقي ومن ثم فإنه لا يتطلب الركون إلى مفاهيم من قبيل التطابق مع الواقع، الترابط، أو النجاح في التغلب على الصعوبات بمعنى أو آخر.

د.د.

P.F. Strawson, 'Truth', Proceedings of the Aristotelian Society, supp. vol. (1950).

* **الاستقلالية الأخلاقية والتبعية الأخلاقية**. مصطلحان مرتبطان طورهما كانت ولهما تطبيقات واسعة في النظرية الأخلاقية. الاستقلالية (باليونانية «الذات» + «القانون») تعتبر الأوامر الأخلاقية هي السياسة الأخلاقية التي ينتهجها الكائن الأخلاقي بشكل حر وعقلاني. بوصفنا كائنات أخلاقية، نظل تحت طائلة القانون الأخلاقي، لكننا ننكر كل مبدأ (سياسات شخصية في السلوك) «لا يتسق مع سن الإرادة للقانون الكلي» (*Groundwork*, ch.2). كل التصورات البديلة، التي يكون فيها أمر القانون الأخلاقي صادرا من جهة خارجية، تصورات تبعية (قانون «الآخر»).

من ضمن نظريات التبعية تلك التي تعتبر الأوامر الأخلاقية أوامر صادرة عن الدولة أو المجتمع، أو حتى أوامر إلهية. النظرية التي تماهي بين مصدر الأخلاق ببعض البواعث أو العواطف العارضة التي يتحدث عنها علم النفس الامبيريقي ليست أقل تبعية من حيث توجهها. عند أشياع كانت، يتضمن النضج الأخلاقي إدراك الاستقلالية الأخلاقية. ثمة ارتباط مهم هنا مع *الحرية. تستلزم التبعية، في كل صيغها، أنه لا حول لنا قبالة بعض الأوامر أو الاندفاعات التي لا نستطيع التحكم فيها. في المقابل، إذا كنا ندرك ونصدّق على قيمة بطريقة مستقلة، بحيث نجعلها قيمة لنا، فإننا حين نمتثل إليها إنما نسلك بأقصى حرية يمكننا وفقها العزم

على التصرف.

بيد أن هناك تفسيرات متعددة ومختلفة جذريا للاستقلالية، اعتبرها البعض تمييزا وسنا لقانون أخلاقي كلي، عبر إجراءات عقلانية مشتركة. هذا هو موقف كانت. عند الوجوديين، الفلاسفة التحليليين، والتربويين المتشددين، مفاد الاستقلالية الأخلاقية هو سيادة الفرد كلية على «اختياره» لقيمه الأخلاقية وبنائه الذاتي، وهذه رؤية تهب أهمية متفردة *للأصالة، التحرر من عوز الثقة في الآخر. غير أن هذه الرؤية المتطرفة في الاستقلالية الأخلاقية تعاني من خلل جسيم. فمن جهة يصعب بل يستحيل وفقها تبرير القيمة التي تعزوها إلى فضيلة الأصالة نفسها. أيضا فإنه يبدو أنها تستلزم أن أي زعم قيمي مهما كان شأنه («الحد الأقصى من المعاناة» مثلا) مسوغ طالما نشأ عن قرار فردي مستقل. عمليا، يتم التستر على مثل هذه المترتبات بأن تسرب إلى النظرية بعض الأحكام القيمة العامة غير المستمدة من قرارات الفرد.

ر.و.هـ.

الاستقلالية في علم الأخلاق التطبيقي؛ الإيمان الرديء.

H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge, 19990).

I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, in H.J. Paton (ed.), *The Moral Law* (London, 1948).

Charles Taylor, 'Responsibility for the Self', in G. Watson (ed.0, *Free Will* (Oxford, 1982).

*** الاستقلالية في علم الأخلاق التطبيقي.** عادة ما يثار مفهوم الاستقلالية الشخصية، حين يستخدم بمعنى عام يرجع إلى أصول كانتية، في أعمال متأخرة تتعلق *بعلم الأخلاق التطبيقي. لقد اقترح مثلا أن خطئية *القتل ترجع جزئيا إلى حقيقة أن استلال حياة المرء منه اختراق لاستقلاليته. إن هذا التصور يستلزم أن المنع الأخلاقي للقتل لن يسري على من يرغب في إنهاء حياته - في حال *القتل الرحيم. على العكس تماما، احترام استقلالية المرء يتطلب تحقيق أمانيه. ثمة تطبيق آخر لذلك المفهوم في *علم الأخلاق الطبي نجده في اقتراح أن أهمية «الموافقة العليمة» في علاقة المريض بالممارسة الطبية إنما تنهض على احترام الاستقلالية الشخصية.

في الفلسفة السياسية، تؤسس فكرة الأشخاص بوصفها كائنات مستقلة أخلاقيا النظريات الليبرالية في *العدالة، مثال نظرية رولز، وعليها ينهض الدفاع الليبرالي عن قيم سياسية أكثر تحديدا من قبل *حرية الكلام والتعبير. أما في فلسفة التربية، فإن تكريس الاستقلالية الشخصية يعد واحدا من الأهداف الأساسية التي ترومها التربية.

شكلت هذه الاستخدامات المختلفة لذلك باعثا لطرح تصورات أكثر دقة في ماهية تلك الاستقلالية. يبدو أن فكرتنا عن الاستقلالية الشخصية تتضمن ما هو أكثر من القدرة على الفعل وفق رغاب وتخيرات بعينها. إنها تشير إلى قدرة أشمل تتعلق بتقرير المصير، أن تكون للمرء السطوة الكاملة على حياته. في هذا السياق، يجد البعض أنه من المفيد أن نميز بين رغاب الرتبة الأولى ورغاب الرتبة الثانية؛ الشخص المستقل هو القادر على تقويم رغابه المنتمية إلى الرتبة الأولى، بحيث يرفض أو يعدل بعضا منها ويقر بعضا آخر، وبأن يعمل وفق تفضيلاته المنتمية إلى الرتبة الثانية.

ر.جي.ن.

*الحرية؛ الاستقلالية الأخلاقية والتبعية الأخلاقية؛ الاستقلالية الشخصية.

Gerald Dworkin, *The Theory of Practice of Autonomy* (Cambridge, 1986).

Richard Lindley, *Autonomy* (London, 1986).

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), ch. 4.

*** المقامر، اغلوطة.** أو أغلوطة مونتو كارلو. «في الآونة الأخيرة، تكرر ظهور اللون الأحمر كثيرا؛ لذا من المرجح ألا يظهر هذه المرة». ليست هذه بذاتها أغلوطة بقدر ما هي استدلال سيئ. الأغلوطة الكامنة وراء ذلك هي أن تستدل مثلا من «احتمال الحصول على خمس بليات حمراء احتمال ضعيف» إلى «على اعتبار أننا حصلنا على أربع بليات حمراء، فإن احتمال الحصول على بلية حمراء خامسة احتمال ضعيف». النتاجات المبكرة لا تؤثر في احتمال ظهور بلية حمراء في المرة القادمة؛ لو كانت تؤثر، فإنه يتوجب أن ترجح الاحتمال، كونها دليلا على

وجود انحراف في عجلة الروليت.

سي.أي.ك.

*** المقنّع، اغلوطة الرجل.** عضو في مجموعة من الأحاجي (*أغلوطة الكاذب عضو آخر فيها) تعزى إلى يوبيوليدس (القرن الثالث ق.م.). ناقشها مناطقة العصر الوسيط بشكل مكثف، وهي تتعلق بالإشارية في سياقات معتمة: «تقول إنك تعرف أخاك، لكن ذلك الرجل المقنع أخوك ولم تعرفه». في المقابل، السياقات

العادية (الماصدقية) شفافة: إذا لمست الرجل المقنع فقد لمست أخاك.

جي.جي.م.

* **القوة.** مفهوم مركزي في الفلسفة السياسية وبطريقة غالبا ما تكون مجازية، في أبحاث أخرى أيضا. تشير نقاشات القوة في علوم السياسة إلى أحد مصدرين من مصادر القوة، أو إلى مزيج بينهما. هذان هما المصدران المادي والتنظيمي الناتجان عن الاقتصاد والمصدر الأبسط وأقل محسوسية الخاص بالأفراد المنسق بينهم. يمكن تسميتهما على التوالي بقوة التبادل وقوة التنسيق. إنهما يمكنان من أشياء مختلفة. مثال ذلك، قوة الزعيم الكارزمية المدعومة من قبل كثيرين قد تطيح بسرعة بنظام الحكم لكن قيمتها قد تكون محدودة في خلق نظام جديد بديل عنها أو في الحفاظ على نظام قائم. قد تحتاز قوة التبادل على قيمة خاصة في الحفاظ على نظام الحكم.

عادة ما تكون القوة مفهوما سببيا: تطبيقها يفضي إلى نتائج. تفترض كثير من الأحاديث عن القوة أنها تراكمية: ضع حدا قليلا كافيا من الأجزاء وسوف تحصل على كتلة كبيرة من القوة. غالبا ما يكون هذا صحيحا، كما في التلاحم العسكري، لكنها غالبا ما تكون رؤية مخطئة ومضللة. إنها خاطئة مباشرة في أنه لا مدعاة لأن تتراكم أجزاء القوة بطريقة أفضل من تراكم سائر الأشياء. يمكن للتراكم أن يفشل حين تكون كل القوة من نوع واحد أو حين يخلط النوعان من القوة. كمثال واضح على الحالة الأولى، لاحظ أن القائدين الكرزماتيين لمجموعتين ذواتي أهداف أو قيم مختلفة قد يبددان كل قوتيهما بمحاولة مراكمتهما. كمثال للثانية، لاحظ أن نظام الحكم قد يجمع قدرا متزايد من قوة التبادل ليجد نفسه خلوا من القوة التنسيقية، كما حدث مع الحكومة العسكرية في الأرجنتين. لقد قضى نظام الحكم هذا تقريبا على كل معارضة لسياساته العامة ولديكتاتوريته فقط ليخلق معارضة لقضائه على أولئك الناس.

من ضمن أعظم منظري القوة السياسية نذكر توماس هوبز وكارل ماركس. يفترض هوبز أن الحاكم كلي القوة يستطيع أن يحدث نظاما يجعل الحياة أفضل بالنسبة للجميع. في قصته الخيالية استحداث تعاقدي لحاكم من ظروف دولة الطبيعة، لاحظ هوبز لكنه أغفل إلى حد كبير صعوبة خلق القوة بمجرد الرغبة في خلقها. غير أنه دون قوة، لن يكون للحاكم قيمة عند الراغبين في النظام. عند ماركس، قوة الطبقة الحاكمة إنما تفسر عبر علاقات الإنتاج. ثمة عوامل ذاتية تقوم بدورها لأنه محتم على الطبقة أن تحتاز على وعي طبقي قبل أن يقدر لأعضائها تنسيق مصالحهم الطبقية على نحو ملائم. لقد فهم ماركس دور تنسيق عدد كبير من الأفراد في تصوره التخطيطي للثورات الفاشلة والممكنة. غير أنه قلل في نهاية المطاف من دور القوة الكامن الخاصة بالتبادل كإفادة تقنية السلاح والإدارة السياسية من تطور سبل الإنتاج الرأسمالية. إن هذه السبل، في حين خلقت البروليتاريا، خلقت أداة للدولة، في حين ظلت غير ممسوسة، محصنة ضد طبقة ماركس الثورية.

تاريخيا، منظرو الصراع هم الأكثر عناية بمفهوم القوة. وفق رؤيتهم ثمة باستمرار شخص أو جماعة تحتاز على قوة توظف لغاية ما. في المناظرات الراهنة، خصوصا تلك التي ركزت على أعمال ميشيل فوكو، يتم الإحجام أحيانا عن إقرار هذا الافتراض. ثمة قوة بطريقة ما في النظام أو في الثقافة التي ورثناها، وهذه القوة تحكمنا، أحيانا بطرق مؤذية. لذا، بالرغم من لغة القوة والاستغلال، ثمة في الواقع رابط ضعيف بالموروث الطويل منذ ثراسيماخوس حتى يومنا هذا. في الحياة الأكاديمية الغربية، يبدو أن الموروث الأقدم يناسب الصراع المطرد بين مدرستي القوة هذين.

ر.هار.

*السلطة.

Russell Hardin, he Social Evolution of Cooperation", in *Limits of Rationality* (Chicago, 1990).
Steven Lukes, *Power: A Radical View* (London, 1974).
Dennis Wrong, *Power: Its Forms, Bases, and Uses* (Oxford, 1979).

* **القول والعرض.** عند فتجنشتين المبكر، صورة القضية المنطقية، وصورة الواقع الذي تعكسه المنطقية، «تعرض نفسها» في تلك القضية؛ إنها ليست شيئا يمكن إقراره.في الفقرة 1212.4 من *Tractatus*، يقول فتجنشتين: «ما يمكن عرضه، لا يمكن قوله». عن هذه الفكرة ينشأ التيار «الخفي» في ذلك الكتاب؛ ملاحظات فتجنشتين قرب نهاية الكتاب، عن علم الأخلاق والموت و«معنى العالم» مفادها جميعها أن الأمر يتعلق بشيء لا يمكن قوله بالألفاظ، لكنه يجعل نفسه متجليا. وجوب تعلق الفكرة المعبر عنها في تلك الفقرة بخصائص القضايا المنطقية يشير إلى أي حد اعتقد الكاتب أن كل الفلسفة (علم الأخلاق، إلخ.) يمكن التعامل معها ـ وإلى حد كبير الخلاص منها ـ عبر اعتبار طبيعة المنطق.

ر.ب.ل.ت.

L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, tr. D.F. Pears and B.F. McGuinness (London, 1961).

*** المقولات.** التقسيمات الأكثر أساسية لموضوع ما. في القرن الخامس قبل الميلاد، أقر وفق رأي بارمينيدس أن أي شيء حقيقي لا يأتي إلى الوجود ولا يخرج عنه. ولأن ثمة أشياء كثيرة من حولنا، الراهن معظم *الأشياء، تقوم بذلك بوضوح، فإنها ليست حقيقية بالمعنى التام. الواقع أن بعضا منها، مثل الأحمر والحلو، لا تبدو متقطعة فحسب، بل يتوقف وجودها على إدراك البشر أو الحيوانات لها. بيّن أنها أشياء من نوع مختلف جذريا عن تلك التي تستوفي متطلبات الواقعية الكاملة (ذرات ديمقريتس في هذه الحالة).

ربما كان هذا نقطة بدء الفكرة التي تقر إمكان تصنيف الأشياء إلى أصناف أساسية، وقد عززت في فترة لاحقة حين نشأت مفارقات في فلسفة اللغة حديثة الولادة. إذا حاولت أن تعامل محمول الجملة بطريقة مماثلة لموضوعها، سوف تقوم بداية بتسمية الموضوع ثم بتسمية المحمول، بحيث لا تربط المحمول بالموضوع، ما يجعلك عاجزا عن قول أي شيء عن الموضوع. واضح أن المحاميل أنواع من الأشياء تختلف كلية عن المواضيع. ملاحظة هذا كانت من ضمن النقاط التي أثارها أفلاطون في محاورة Sophist، حيث يسخر من الذين يشكلون المفارقات التي ترتهن بعدم ملاحظة ذلك الأمر ويسميهم «المتعلمين بعد فوات الأوان (251 a).

كلمة category («مقولة») مشتقة من كلمة accuse («يوجه تهمة أو دعوى»)، ومن ثم (في الفلسفة) من predicate («محمول»)، ربما عبر معنى من قبيل «يحدد بوصفه الأمر المتعلق الذي يتوجب اعتباره» (قارن أيضا accusative case («حالة النصب») في النحو). مقولات أرسطو هي أول محاولة باقية للتقسيم إلى أنواع أساسية، وهي تصنف المحاميل، التي اعتبرها أرسطو «أشياء»، لا مجرد كينونات لغوية. لذا فإنه يجسد البواعث التي سلف لنا نقاشها في الفقرتين السابقتين. تشتمل قائمة مقولاته على عشر مقولات، لكنه لا يؤكد عددها، وفي أحد المواضع (نهاية الفصل 8) تراه يسمح بتداخلها. المقولات الأكثر أهمية هي الأربع الأولى، الجوهر، الكمية، العلاقة، والكيفية، والأهم من ذلك هو التمييز بين الجوهر وباقي المقولات.

عني فلاسفة آخرون بمشروع طرح تصنيفات كبرى بين الأشياء، خصوصا الرواقيين الذي وفروا لنا قائمة تشتمل على أربع مقولات (الطبقة الفرعية، المقيد، النازع، النازع نسبيا)، وكانت الذي اختار مفاهيم بعينها يفهم عبرها كل عقل شبيه بالعقل البشري بطريقة يمكن ملاحظتها الواقع إذا كان له أن يفسره. يتوجب عليه مثلا أن يفكر عبر أشياء تختص بخصائص، وتكون واحدة أو متكثرة. يعد كانت قائمة ذات بنية محددة تتكون من اثنتي عشرة مقولة مقسمة إلى أربع مجموعات، في كل مجموعة ثلاث مقولات، لكن مخططه عومل بطريقة مصطنعة أو متكلفة، وهو أقل أهمية بكثير من الفكرة العامة التي تقر وجوب وجود قائمة من هذا القبيل تحكم تفكيرنا. استخدم هيجل المصطلح بمعنى أوسع لتصنيف الفكر والواقع تصنيفات عامة ينزع نسقه إلى دمجها.

في القرن العشرين، ظهرت نظريات في *الأنماط المنطقية استجابة للمفارقات المنطقية، ولكن في غير المنطق ومتطلباته التقنية، صرف النظر إلى نقاش إمكان تشكيل تصنيفات كبرى من كذا قبيل. ثمة خطر من طرح عدد كبير من المقولات يتعين في أن يصبح المشروع خاويا، كما أن هناك خطر مواجهة رايل، رغم أن هناك فلاسفة (سومر على وجه الخصوص) متفائلون وقاموا بطرح معايير لتصنيفات الأشياء تظل أساسية ولا تحدث إخلالا بالأمن. على ذلك لا يبدو أنه بالمقدور أن يكون المخطط بسيطا ومرضيا، وعلى أي حال يظهر أن الاهتمام بهذه المسألة قد تضاءل.

أي.ر.ل.

*الأنطولوجيا.

F. Sommers, 'Types and Ontology', *Philosophical Review* (1963).

P.F. Strawson, 'Categories', in O.P. Wood and G. Pitcher (eds.), *Ryle* (London, 1970).

*** المقولانية.** بشكل غير صوري، *النظرية تكون مقولانية إذا كانت تقوم بوصف أو تحديد إحدى خصائص بنية واحدة فقط. مفاد الفكرة أن كل نماذج النظرية تنويعات ترميزية لبعضها البعض. اصطلاحيا، التأويلان M و N اللذان ينتميان إلى اللغة نفسها يكونان «متشاكلين» إذا كانت هناك دالة واحد ـ لواحد f من مجال M إلى مجال N يبقي على البنية. مثال ذلك، إذا كان R محمولا ثنائيا في اللغة، فإنه بالنسبة لأي عنصرين x,y في مجال M، تسري R على الزوجين $< x, y >$ في M إذا وفقط إذا كانت R تسري على الزوجين $< f(x),\ f(y) >$ في N. النظرية T تكون مقولانية إذا كانت أي بنيتين يتقفان T متشاكلتين.

س.س.

John Corcorn, 'Categoricity', *History and Philosophy of*

Logic (1980).

*** المقولي [المطلق]، الحكم.** في المنطق التقليدي، الأحكام المقولية (أو غير المقيدة) تقر أو تنفي محمولا عن كل أو بعض الموضوع، كما في «لا عملة معدنية مثنية». تقابلها الأحكام المقامية التي تعبر عن الضرورة (*البرهانية) أو الاحتمال (*الإشكالية)، كما في «بعض العملات مثنية ضرورة»، وأيضا الأحكام المركبة، حيث يجمع بين محمولين أو قضيتين أو أكثر، كما في «كل عملة مثنية أو لامعة»، «إذا كانت بعض العملات مثنية، فبعض صانعي العملات مشغولون».

سي.أي.ك.

I.M. Cpi, *Symbolic Logic* (New York, 1978), ch. 5.

*** المقولي، الخطا.** هو خطأ أن تعزو إلى شيء ينتمي إلى *مقولة ما جانبا لا يقبل أن يعزى إلا إلى مقولة أخرى (مثال عزو لون إلى أصوات، أو عزو الصدق إلى أسئلة) أو أن تسيء تمثيل المقولة التي ينتمي إليها الشيء. (يفترض رايل أننا، أو أن بعضا منا، نسيء تمثيل المقولة التي تنتمي إليها الحقائق الذهنية. إننا نعتبرها حوادث باطنة وشبحية). قد تسمح الاستخدامات المجازية للتعبير بأن تكون الجملة صادقة رغم أنها تشكل خطأ مقوليا، لو استخدم ذلك التعبير حرفيا، كما في قولنا «الزمن يزحف».

س.و.

G. Ryle, *The Conceot of Mind* (London, 1949).

*** القولية.** فئة من المنطوقات «المقرة للحقائق» عني بها جي. ل. أوستن في أعماله. في البداية ميز أوستن بين الاستخدام القولي للكلام، حيث يقر المتحدث شيئا، والاستخدام الأدائي، حيث يقوم المتحدث بشيء ما. غير أنه لا يلبث حتى يرتاب في هذا التمييز، بعد أن لاحظ أن الإقرار نوع من الفعل، وأنه كسائر أفعال الكلام التي قد تستخدم صيغ أدائية، يجب أن يعد *إنطاقا.

جي.هورن.

*اللغوية، الأفعال.

J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford, 1961).

*** المقامية.** القيمة المقامية للإقرار هو الطريقة أو «الأسلوب» الذي تصدق أو تبطل به: مثلا، يقينا (ومن ثم مقامية ابستيمية)، في الوقت الراهن (مقامية زمنية)، ضرورة (مقامية منطقية). في المنطق، «المقامية» تعني عادة «المقامية المنطقية»، أي *الضرورة أو الإمكان المنطقي الخاص بصدق أو بطلان الإقرار. *الإقرار المقامي إقرار يتم فيه الزعم بمقامية (منطقية عادة)، مثال «ليس من المستحيل أن تطير الخنازير»، «بالضرورة لا يكون ذكاء الجميع أقل من المتوسط». وفق منظور بسيط، ثمة ترابط متبادل بين هذه الجوانب، مثال أن الإقرار المقامي «س ضرورة» يصدق فحسب حينما تحتاز «س» على القيمة المقامية صادقة ضرورة. يدرس *المنطق المقامي العلاقات المنطقية القائمة بين الإقرارات المقامية.

س.و.

*دي ري و دي دكتو.

A.N. Prior, *Formal Logic* (Oxford, 1962), pt. III, ch. 1.

W.V. Quine, 'Three Grades of Modal Involvement', in *The Ways of Paradox* (New York, 1966).

*** المقامي، المنطق.** [يسمى أيضا منطق الجهة]. في المنطق *القضوي الكلاسيكي، كل العوامل دال - صدقية، بمعنى أن قيمة صدق الصياغة المركبة إنما ترتهن فحسب بقيم صدق مكوناتها القضوية الأبسط. المنطق المقامي معني بفهم القضايا المتعلقة بما يتوجب حدوثه أو بما يمكن أن يحدث، ومن السهل أن نرى كيف يمكن أن تكون قضيتان متشابهتين من حيث قيم الصدق، كأن تكونا صادقتين، بينما تصدق إحداهما بحيث يستحيل بطلانها وتصدق الأخرى رغم أنه كان بالمقدور أن تبطل. مثال ذلك محتم أن تكون $2+2=4$، ولكن في حين يصدق القول إنني أنا أكتب هذا المدخل، كان من الممكن ألا يكون صادقا. يقوم المنطق المقامي ببسط صياغات المنطق الكلاسيكي المشكّلة بطريقة صحيحة (أو الصياغات المفيدة) عبر إضافة عامل جملي أحادي المكان L أو ($\Box$) يؤول على أنه يعني «من الضروري أن». باستخدام هذا العامل يمكن تعريف عالم أحادي آخر M أو ($\Diamond$) يعني «يمكن أن» على اعتبار أنه $-L-$ حيث $-$ هو العامل السلبي الكلاسيكي، كما يمكن تعريف عامل ثنائي المكان $\Longrightarrow$ على اعتبار أن $a \Longrightarrow b = L(a \rightarrow b)$ هي الاستلزام المادي. الواقع أن أي من L و M و$\Longrightarrow$ يمكن أن يعد أوليا بحيث يعرف الآخران عبره.

في عهد المنطق المقامي المبكر تركز الجدل حول صحة بعض مبادئ المنطق المقامي. عادة ما كان الجدل يشتمل على صياغات يرد فيها عامل مقامي ضمن نطاق عامل مقامي آخر، صياغات من قبيل $(Lp \rightarrow LLp)$ هل القضية الضرورية ضرورية ضرورة؟ هكذا طرح عدد من الأنساق المقامية المختلفة عكست رؤى مختلفة حول هوية المبادئ الصحيحة. حتى الستينيات، كانت كل الأنساق المنطقية المقامية تقريبا

تناقش بوصفها أنساق اكسيوماتية تفتقر إلى مفهوم السلامة المستخدم مثلا في نهج جداول الصدق لتحديد الصيغ المفيدة في الحساب القضوي الكلاسيكي. لقد حدث الانفراج السيمانتي عبر استخدام فكرة أن القضية الضرورية هي تلك القضية التي تصدق في كل *العوالم الممكنة. لذا فإن أي تأويل أو نموذج لنسق مقامي سوف يتكون من فئة W من العوالم الممكنة وعلاقة المتناولية R القائمة بينها. نسبة إلى أية صياغة مفيدة a وأي عالم w' تصدق La في w إذا وفقط إذا كانت a في كل عالم w' يتصف بأنه wRw'. آنذاك يمكن أن ترتهن صحة أي مبدأ من مبادئ المنطق المقامي بخصائص علاقة المتناولية. هب أنه بالنسبة إلى أية عوالم، w1,w2,w3، إذا w1Rw2 و w2Rw3 فإن w1Rw3. آنذاك سوف تكون $Lp \Longrightarrow LLp$ سليمة. ولكن إذا سمح للنماذج غير المتعدية فليس هناك ما يحتم سلامتها. إذا كانت R انعكاسية، أي أنه wRw نسبة إلى كل عالم w، فإن $Lp \Longrightarrow p$ سليمة. لذا فإنه يمكن لمختلف الأنساق المقامية أن تعرض سبلا مختلفة في تقييد الضرورة.

يمكن أيضا بسط منطق محاميل الرتبة الأولى عبر إضافة عوامل مقامية. أكثر نتائج هذا الإجراء أهمية هي تلك التي تؤثر في المبادئ «المختلطة»، التي تقوم بعقد علاقة بين المكممات والمؤثرات المقامية التي لا يتسنى إقرارها على مستوى المنطق القضوي المقامي أو منطق المحاميل غير المقامي. هكذا تكون $\exists xLa \rightarrow L\exists x$ سليمة ولكن $L\exists xa \rightarrow \exists xLa$ ليست سلمية. (حتى إذا كان محتما على المباراة أن يكون لها فائز، ليس ثمة ما يستوجب وجود من فوزه محتم.) أحيانا ترتهن مبادئ النسق الذي تم بسطه بالمنطق القضوي المؤسس عليه. مثال ذلك الصيغة $\forall xLa \rightarrow L\forall xa$ التي يمكن إثباتها في بعض الأنساق المقامية دون غيرها. إذا تم افتراض الاتجاهين بحيث نحصل على $\forall xLa \equiv L\forall xa$، فإن الصياغة تعبر عن المبدأ الذي يقر أن نطاق الأفراد قد تم تثبيته ضمن كل العوالم الممكنة.

حين تضاف الهوية يستثار المزيد من الأسئلة. مبادئ الهوية العادية تسمح بسهولة باشتقاق $(x = y) \rightarrow (y = x)$، ولكن هل يتوجب علينا فعلا إقرار أن الهوية ضرورية؟ مثل هذه الأسئلة تجعلنا نقف على التخوم الفاصلة بين المنطق المقامي والميتافيزيقا وتذكرنا بالإمكانات الثرية التي تحتازها نظرية العوالم الممكنة نسبة إلى توضيح تلك المسائل. يمكن تعميم سيمانتكس العوالم الممكنة بحيث يتسنى له التعامل مع أي عامل تتعين دلالته في عمليات تجريعلى قضايا بوصفها فئات من العوالم الممكنة وتشكل طريقة متسقة عند من يرى أن معنى الجملة هو شروط صدقها، وأنه يتوجب أن تعتبر هذه الشروط حرفيا فئة من العوالم الممكنة ـ العوالم التي تصدق فيها الجملة المعنية.

م.جي.سي.

B.F. Chellas, *Modal Logic: An Introduction* (Cambridge, 1980).

G.E. Hughes and M.J. *Cresswell, An Introduction to Modal Logic* (London, 1968; rep. corr. 1972).

———, *A Companion to Modal Logic* (London, 1984).

* **الاستقامة.** سجية الشخص الذي يمكن الاعتماد عليه في تفضيل الاعتبارات الأخلاقية، حتى حال وجود إغراءات قوية لجعل المصالح الذاتية أو بعض الرغبات الملحة لإبطالها، أوحين يكون بالمقدور أن تمر خيانة المبدأ الأخلاقي دون أن تكتشف. أن تكون مستقيما هو أن تحتاز على التزام ثابت وغير مشروط بالقيم والإلزامات الأخلاقية. عند مثل هذا الشخص، السؤال الأساسي عما إذا كان يتوجب العيش وفق خطة الاهتمامات الشخصية أو الجدية الأخلاقية، مسألة حسمت، رغم أن مواقف الحياة المفردة سوف تستمر في تعريض ذلك الالتزام إلى ابتلاءات قاسية. يصبح هذا الالتزام الأخلاقي مكونا حاسما في اعتباره لهويته بوصفه شخصا؛ إنه يمنحه وحدة (تكاملا) في *الشخصية، بل يمنح أيضا بساطة للإنسان المستقيم. ما لا تستطيع الاستقامة ضمانه هو صحة الأحكام القيمية نفسها، التي تكل لب التزام ذلك الشخص.

ر.و.هـ.

*الضمير.

A. Campbell Garnett, 'Conscience and Conscientiousness', in J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (Oxford, 1969), ch.7.

J.J.C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism, For and Against* (Cambridge, 1973).

* **القيمة.** ركز الاهتمام الفلسفي فيما يتعلق بالقيمة على ثلاث قضايا مرتبطة: أولا، في أي من خصائص الشيء يكمن «احتيازه على قيمة»؛ ثانيا، فيما إذا كان الاحتياز على قيمة مسألة موضوعية أو ذاتية، ما إذا كانت القيمة تكمن في الموضوع أم أنها مسألة تتعلق بكيفية شعورنا به؛ ثالثا، في محاولة تحديد الأشياء التي تحتاز على قيمة. تناظر هذه الاهتمامات على نحو وثيق اهتمامات بطبيعة الخير، الذي يندر تمييز القيمة عنه في النقاش الفلسفي، رغم أنه يتضح أن المصطلحين ليسا مترادفين.

بخصوص الاهتمام الأول، بيّن أن القيمة التي يحتازها الشيء ليس خاصية يمكن تمييزها بالحس أو أدوات القياس العلمي. قد يرجع هذا إلى كونها خاصية متفردة، يشترط اكتشافها نوعا خاصا من الوعي أو عملية التفكير. وقد تكون خاصية علائقية للأشياء، من قبيل تلبية احتياجات بشرية، ؛ وقد لا تكون خاصية للأشياء إطلاقا بل مسألة الاعتبار المحب الذي نوليه للأشياء. هكذا قد يوصف الشيء بأنه «ذو قيمة» بقدر ما نبجله، رغم أن الفهم المشترك قد يقر أننا عكسنا ا لأمر بهذه الطريقة ؛ فنحن نوقر الأشياء لأنها ذات قيمة.

من الواضح أن ما نخلص إليه بخصوص نوع خاصية الاحتياز على قيمة يؤثر بقوة في رؤيتنا فيما إذا كانت مسألة موضوعية أو ذاتية. يفترض أنه إذا كان الاحتياز على قيمة خاصية متفردة، فإن احتياز الشيء على قيمة أمر لا يرتهن بآراء الناس، بل مسألة تتعلق بالحقائق. من جهة أخرى، إذا اتخاذ موقف تبجيلي تجاه الشيء هو ما يعنيه اعتباره ذا قيمة، فسوف يبدو أن مسألة الاحتياز على قيمة مسألة ذاتية. يمكن أن نجادل بأن هذا الاعتبار مناسب أو غير مناسب، بحيث تطرح معايير لصحة الموقف، يوفر معيارا ما للموضوعية.

بخصوص المسألة الثالثة، الأشياء التي تحتاز على قيمة، بيّن أن القائمة لا تنتهي. كثير من الأشياء تحتاز على قيمة عند الناس، بسبب الدور الخاص الذي تقوم به في حيواتهم. يجب ألا نخلط هذا بالنظرية الذاتية في طبيعة القيمة. قد تكون حقيقة أن الشيء المهم في حياة المرء يحتاز على قيمة عنده حقيقة موضوعية. أشياء أخرى، من قبيل الحياة الإنسانية، يقال أحيانا إنها تحتاز على قيمة مطلقة. قد تكون القيمة داخلية، كامنة أو علائقية، وقد تكون خارجية.

مهمة «مقيم» الجواهر أو العقارات مهمة مثيرة. هل هو، كما يعلق أوسكار وايلد ساخرا، «يعرف سعر كل شيء ولا يعرف قيمة أي شيء»؟ أم أن لديه أحكاما أكثر فطنة من سائرنا؟ الراهن أن استحسانه يعيننا على تحديد قيمة الشيء الذي ينظر إليه.

ن.جي.هـ.د.

*الخير؛ الأكسيولوجي، علم الأخلاق.

النقاشات اللافتة لتلك المسائل، ومسائل متعلقة أخرى، نجدها في:

J.N. Findlay, *Values and Intentions* (London, 1966).
N. Hartman, *Ethics* (London, 1932).
J. Larid, *The Idea of Value* (Cambridge, 1929).
C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill., 1946).

* **القيمي، علم الأخلاق.** ذلك الجزء من علم الأخلاق المعني خصوصا *بالقيم. خلافا للأجزاء المعنية بالأخلاقيات والعدالة الاجتماعية، لا يركز علم الأخلاق القيمي مباشرة على ما ينبغي علينا القيام به. عوضا عن ذلك، فإنه يركز على أسئلة تتعلق بما يتوجب السعي شطره وما يتوجب تنكبه، فضلا عن قضايا تتعلق بدلالة مثل هذه الأسئلة وعما إذا كانت هناك سبل متاحة للإجابة عنها تشكل معرفة. طرح العديد من الفلاسفة تصورات منتظمة لماهية القيمة دون العناية بشكل كاف بتبرير أجوبتهم أو تبيان احتيازها على أي نوع من الصحة الموضوعية. غير أن كثيرا من الاهتمام الفلسفي بعلم الأخلاق القيمي إنما ينصب في الوقت الراهن على ابستمولوجيا القيم (إذا كان هناك شيء من هكذا قبيل).

تثار مسألة التبرير بصرف النظر عما إذا كانت مجموعة القيم منتظمة. إذا كانت كذلك، قد نتساءل عما إذا كان منظم المنظومة صحيحا. إما إذا لم تكن كذلك، فإننا نرغب في معرفة ما إذا كانت أحكام القيمة المتنوعة لا تمثل إلا اختلاقا أو تفضيلا شخصيا (أو اجتماعيا)، أو تحتاز على جانب أكثر موضوعية. لم تعد إجابة ج.إي. مور (الحدس) تعتبر عند كثيرين مرضية.

قد نخلص إلى أنه ليس هناك تبرير للقيم خلافا لما يمليه أو يفضله الأفراد أو الجماعات. هذا موقف ضد - واقعي من القيم (ينكر إمكان احتياز أحكام القيمة على أية صحة موضوعية)، وهو موقف يناظر لكنه يختلف عن ضد - الواقعية الأخلاقية. الحال أن المرء قد يعتقد في ضد - الواقعية الأخلاقية ويقر أن بعض الأشياء أو أساليب الحياة أفضل من غيرها. يبدو أن نيتشه يتبنى أحيانا هذا الموقف. في المقابل، الواقعيون الأخلاقيون الذين ينزعون إلى رؤية عقدية في الصحة الأخلاقية يرغبون أحيانا عن إقرار أية قيم أخلاقية مغايرة لنوع بعينه من النظام السياسي أو الاجتماعي.

ثمة رؤية واعدة تعتبر أحكام القيمة متأصلة أساسا في الانفعالات. هكذا يقر جون ستيوارت مل مثلا أن علاقة الرغبة بمعرفة ما هو مرغوب فيه كعلاقة أدواتنا الحسية والاستبطان بمعرفة العالم. كل واحد يرغب في اللذة واللذة وحدها، وهذا يعطي بعض الصحة الموضوعية للحكم *بخيرية اللذة. يقترح فلاسفة آخرون، أقل استعدادا لإصدار مزاعم عن اتفاق سبل فهم البشر للقيم، أن القيم تتأصل في تفضيلات بعينها، أو في الاستحسان أو في استجابات من قبيل البهجة والإعجاب والكره والتقزز. يمكن تبرير الحكم القيمي

حال تبرير الانفعال الذي يشكل أساسه.

ثمة أيضا أسئلة مهمة تتعلق بكيفية ارتباط القيم بالذات والإحساس بالذات. لقد تناولت كثير من الرؤى المعاصرة موضوعة القيم في سياق قراراتنا بخصوص الأشياء التي تحتاز على قيم في حياتنا. قد تكون الروح الاستهلاكية قد أثرت في هذه الرؤى: التركيز على الأشياء والعلاقات وأوضاع العقل عوضا عن التركيز على طبيعة الشخص الذي يمتلكها. غير أن هناك شواهد سيكولوجية على أن ما يعد بوجه عام الشيء أو العلاقة نفسها قد يؤثر بشكل مختلف على حياة أفراد مختلفين، وأن *السعادة (التي تعتبر غالبا مجموعة من القيم الأساسية) ترتبط بشكل وثيق باحترام الذات، وبالإحساس بها بوجه عام. تصورات أفلاطون وأرسطو للقيم، عملية إصباح المرء نوعا بعينه من الأشخاص تعتبر مهمة.

جي.جي.ك

*الرفاهة؛ الصائب، الفعل.

J.N. Findlay, *Axiological Ethics* (London, 1970).
James Griffin, *Well-Being* (Oxford, 1986).
G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903).

* **القيمة الجمالية.** نقول إن تأدية الأوبرا كان جيدا، أن رسما ما أسلوبه أبدع من آخر، أو مزج ألوان بعينه يبدو صحيحا. «الجيد»، «البديع»، «الصحيح» تبدو هنا متعلقة بنوع قيمة ليس أخلاقيا ولا نفعيا ولا صائبا. يتوجب علينا أن نعترف بوجود طريقة متفردة في كون الشيء «جيدا»، «بديعا» و«صحيحا»، أو أن الناس يتحدثون كما لو أن هناك مثل هذه الطريقة. الطريقة التقليدية في تمييز القيمة الجمالية عن الصدق، الجودة، أو النفع إنما تتعين في طرح تصور *للجمال.

نسبة لكل الفضائل، يتساءل الفلاسفة عاجلا أم آجلا ما إذا كانت موضوعية أم ذاتية، ما إذا كانت حقيقة في المواضيع التي نحملها عليها، أو مجرد نتاج لعقل الذات الحاكمة. إذا صح المذهب الأول، يمكن أن نجادل أن ما «في» الموضوع قوة تؤثر في العقل بطريقة بعينها، بحيث يمكن للأشياء أن تحتاز على قيمة حقيقية تناظر احتيازها على لون حقيقي، كما يراها المرء. في تاريخ علم الجمال، تتراوح الرؤى بين إقرار أن القيمة خاصية موضوعية كامنة في الأشياء، ورؤية أقرب إلى القول الرائج «الجمال في عين الرائي». يتوجب على الفلاسفة الحذر من تبني هذا الشعار. ذلك أن هناك خطابا علنيا يتعلق بالمعايير الجمالية، وعادة ما تطرح *الأحكام الجمالية بوصفها صادقة، وليست مجرد تقريرات عن استجابات المرء الذاتية. الإشكالية المركزية في القيمة الجمالية هي أنها ليست مجرد قيمة في عين الرائي، رغم أنها تشترط فيما يبدو عين الرائي كي توجد.

سي.جي.

I. Kant, *Critique of Judgement*, tr. J.C. Meredith (Oxford, 1969).
E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value: Studies in Philosophical Aesthetics* (Cambridge, 1983).

* **القومية** .مذهب يقر أنه يتوجب أن تحظى الهوية القومية بالاعتراف السياسي، أن للقوميات حقوقا (في الاستقلال، *تقرير المصير و/أو السيادة)، وأنه يتوجب على أبناء القومية الواحدة التكاتف بغية الدفاع عن تلك الحقوق. يمكن التمييز بين النزعة القومية والنزعة الشوفينية، رغم أنه غالبا ما يستحيل التميز بينهما عمليا؛ الأخيرة تجعل من هوية المرء القومية الاعتبار الأخلاقي - السياسي المبطل لما سواه. التمييز النظري يناظر التمييز بين الفردانية والأنوية، ويمكن توضيحه على النحو التالي: الحقوق القومية (شأن *الحقوق الفردية) تتكر على نحو مناسب نسبة إلى كل قومية جديدة (فردية). من ثم فإن حدود هذه الحقوق إنما تثبت ضرورة من قبل حقوق القومية التالية. في المقابل فإن الشوفينية لا تعترف بأية حدود سوى تلك التي تمليها المصالح القومية. بالإمكان إذن أن يكون المرء نصيرا للقومية الليبرالية، يدافع عن حقوق قوميات مغايرة لقوميته، وأن ينشد اتفاقات أو تسويات يتم التفاوض عليها، بل حتى نزاعات تتضمن قومية المرء نفسها. غير أن هذا الموقف نادر نسبيا في الحياة السياسية، أو بالأحرى موقف يبدو أنه يندثر بسرعة بمجرد أن تمس القضايا المتنازع عليها (ما يمكن أن يعد) المصالح القومية الحيوية.

بوصفها *أيديولوجيا للهوية، تعزو أهمية سياسية لتاريخ وثقافة عرق أو *شعب، تعد القومية ظاهرة حديثة، رغم أن لها سوابق ونظائر في العالم القديم. على نحو مماثل، القوميات، باعتبارها قوميات، مخلوقات حديثة، تتكون سياسيا من مواد اجتماعية مختلفة. الجنسية، الإيمان الديني، اللغة المشتركة، بعض الخبرات التاريخية المحددة: كل منها في بعض الحالات، وأي واحد منها في سائرها، قام بدور تشكيلي (أو، وفق صياغة أخرى للقصة، تم استغلاله من قبل المروجين والساسة) في تكوين الهوية القومية. القوميات الناتجة تختلف بين بعضها - بعضها أكثر سياسية وانفتاحا، وبعضها أكثر عرقية واقصائية - بطريقة ترتهن بالشكل المنجز. غير أنه لا يبدو أن الحقوق

القومية ترتهن على نحو مشابه. يتوجب أن تكون (مثل الحقوق الفردية مرة أخرى) متماثلة نسبة إلى كل القوميات المستعدة للاعتراف بحدودها.

م.والز.

القومية، الشخصية؛ الدولية، العلاقات، فلسفة؛ الوطن، الحق في.

Bendict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, 1983).

Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York, 1946).

K.R. Minogue, Nationalism (New York, 1968).

* **القومية، الشخصية.** منذ عهد فيكو، ساد رأي مفاده أن *الطبيعة البشرية تتطور عبر التاريخ، بحيث تسود أنماط من الفكر والسلوك بين جماعة من الناس تميزهم من غيرهم الجماعات. ما الذي يهب إذن للغة، ثقافة، وخبرة جماعية لجماعة ما هويتها الفردية؟ عند هردر - الذي تعزى إليه لفظة «قومية»، روح الأمة التي تنتمي إليها الجماعة هي ما يهب تلك الهوية. ضد الكليانية الليبرالية، يجادل هردر بأنه لا سبيل لأن يتطور المرء روحيا إلا ضمن جماعة قومية، رغم أنه خلافا لفيخته لم يعتقد في أفضلية قومية على سائر القوميات. لا حاجة لأن تكون ملاحظة المغزى الثقافي للشخصية القومية والتاريخ القومي عسكرية أو فوقية أو مؤسسة على العرق. ولكن ما لم تتم تهدئتها بأساس من القيم الأزلية والكلية، بالمقدور أن تفضي، كما حدث على يد هردر، إلى نتيجة نسبانوية مفادها أن قيم الأمم المختلفة غير قابلة للقياس وفق الوحدات القياسية نفسها، وأنه لا سبيل لنقدها إلا ن الداخل.

أي.أو.هـ.

*المحافظة؛ الشعب.

Isiah Berlen, *Vico and Herder* (London, 1976).

* **القومية والجهوية، الفلسفات:** انظر الأفريقية؛ الأمريكية؛ الأسترالية؛ الكندية؛ الصينية؛ القارية؛ الكرواتية؛ التشيكية؛ الدنمركية؛ الإنجليزية؛ الفنلندية؛ الفرنسية؛ الألمانية؛ اليونانية، الفلسفة، الحديثة؛ الإيرلندية، الإسلامية؛ الإيطالية؛ اليابانية؛ الكورية؛ اللاتينية، الأمريكية؛ الهولندية؛ النيوزيلندية؛ النرويجية؛ البولندية؛ الروسية؛ الاسكتلندية؛ السيبيرية؛ السولفانية؛ الأسبانية؛ والسويدية.

* **القياس العكسي.** مصطلح استحدثته كرستين لاد- فرانكلين للإشارة إلى الثلاثية المتناقضة المكونة من مقدمات وسلب نتيجة قياس سليم. أي اثنين منها يستلزم سلب الثالث. الرد غير المباشر لأشكال القياس الأخرى إلى الشكل الأول يستخدم النتيجة المسلوبة مع إحدى المقدمات الأصلية بحيث يفضي إلى قياس من الشكل الأول نتيجته هي نقيض سائر المقدمات الأصلية. القياس العكسي المشتق من قياس الشكل الثاني: «كل الفلاسفة كذابون، وبعض العلماء ليسوا كذابين؛ ولذا، بعض العلماء ليسوا فلاسفة» يتكون من المقدمتين الأوليان مضافا إليهما «كل العلماء فلاسفة». لكن «كل الفلاسفة كذابون» و«كل العلماء فلاسفة» مقدمتا قياس سليم من الشكل الأول تقر نتيجته «كل العلماء كذابون» - التي تشكل سلب الجملة الباقية في القياس العكسي الذي بدأنا به. هكذا يتضح أن قياس الشكل الثاني (باروكو) سليم إذا كان قياس الشكل الأول المناظر (باربرا) سليما.

جي.جي.م.

R. Sylvan and J. Norman 'Routes in Relevant Logic', in R. Sylvan and J. Norman (eds.), Directions in *Relevant Logic* (Dordrech, 1989).

* **القياس [الكمي].** إجراء امبيريقي للتحقق من *مقدار خاصية كمية معطاة يختص بها شيء ما. تقاس الأشياء بمدرج يعين قيمة عددية متفردة لكل مقدار للخاصية الكمية. يمكن قياس الخاصية الكمية نفسها بأكثر من مدرج، ووفق إجراءات مختلفة. هكذا يتأتى القياس بالقدم أو المتر، باستخدام المسطرة أو بالاستعانة بحساب المثلثات. تحدد المدرجات عادة (ولكن ليس دائما) باختيار مقياس يشكل مقداره الوحدة، 1. بعد ذلك يتم قياس الأشياء بتحديد عدد مرات كبر مقدارها من المقياس. الشيء الذي يكون أطول خمس مرات من المتر القياسي مقياسه خمسة أمتار. أحيانا تحدد المدرجات عبر موازين أخرى، كما يحدث مع مدرج المتر المكعب الخاص بالأحجام. في هذه الحالة، تقاس الخاصية الكمية عبر قياس الكميات التي حدد المدرج وفقها ثم بإجراء الحساب المناسب. تسمى مدرجات المتر والمتر المكعب مدرجات نسبة، لأن النسب العددية ضمن قيم المدرج تمثل عبر تلك القيم. إذا كانت القيمة العددية المعينة لـ س ضعف القيمة العددية المعنية لـ ص، فإن طول س ضعف طول ص أو ضعف حجمها. كثير من المردجات المهمة تعوزها هذه الخاصية، مثل المدرجات المئوية والفهرنتية الخاصة بدرجة الحرارة، ومدرج موز الخاص بالصلابة. اليوم الذي تكون درجة حرارته 60 درجة مئوية ليس ضعف حرارة اليوم الذي تبلغ درجة حرارته 30 درجة مئوية.

يعد القياس بوجه عام مهما نسبة للتطور العلمي والتقني، اللذين أسهما بدورهما بشكل لافت في تحسن دقة القياس ومداه.

و.أي.د.

*العدد.

N.R. Campbell, *An Account of the Principles of Measurement and Calculations* (London, 1938).

B. Ellis, *Basic Concepts of Measurement* (Cambridge, 1966).

*** القياس [المنطقي]**. عرفه في الأصل أرسطو على أنه «قول متى فرضت فيه أشياء لزم عنها شيء آخر ضرورة». غير أنه أصبح يحتاز على دلالة أضيق، مثاله النموذجي هو «كل إنسان فان، اليونانيون أناس، ولذا فإن اليونانيين فانون». إلى أن قامت ثورة في المنطق في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، عني معظم المناطقة بأربعة أنواع من القضايا «المقولية» باعتبار أنها تشكل لب الاستدلال المحكم: «كل س هو ص»، «لا س هو ص»، «بعض س هو ص»، و«بعض س ليس ص». القياس استدلال مكون من ثلاث قضايا من هذه الأنواع. القضايا التي لا يتضح أنها من هذه الأنواع (الفرديات، من قبيل «سقراط إنسان») اعتبرت بوجه عام مجرد تنويعات فيها، تماما كما تم تحليل الاستدلالات التي لا تبدو قياسية، وأحيانا تكون مشوهة، بطريقة متسقة مع البنية التقليدية. يمكن تعريف القياس على أنه استدلال يمكن تحليله إلى:

1. ثلاثة قضايا مقولية تعرض ثالثتها (النتيجة) على أنها تلزم عن الأخريين (المقدمتين)، و

2. ثلاثة حدود أحدها (الحد الأوسط) مشترك في المقدمتين، والثاني مشترك بين النتيجة وإحداهما، والثالث مشترك بين النتيجة والمقدمة الأخرى.

الحد الأول (الموضوع) في النتيجة يسمى بالحد الأصغر، والمقدمة المشتملة عليه تسمى بالمقدمة الصغرى؛ الحد الثاني (المحمول) في النتيجة يسمى بالحد الأكبر، والمقدمة المشتملة عليه تتسمى بالمقدمة الكبرى.

الاستدلال الذي يكون على شاكلة «كل إنسان فان، اليونانيون أناس، كل الأثينيين يونانيون، ولذا فإن اليونانيين فانون»، يسمي بالقياس المتعدد، الذي يشتمل على أكثر من مقدمتين ولكن يمكن تحليله عبر سلسلة من القياسات التقليدية تشتمل على قياسين أو أكثر.

سي.و.

*المنطق التقليدي.

I.M. Bochenski, *Ancient Formal Logic* (Amsterdam, 1951, 36-54.

W.D. Ross (ed.), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (Oxford, 1949).

ك

* **كابلان، ديفيد، ب.** (1933–). فيلسوف أمريكي في جامعة كاليفورنيا، اشتهر بأعماله في المنطق المفهومي، السيمانتكس [علم الدلالة]، البراجمتكس [علم استخدام اللغة]، وفلسفة اللغة. موقفه المبكر فريجي كما في مقاله المؤثر «Quantifying In'»، لكنه تطور بعد ذلك إلى نظرية في *الإشارة المباشرة، حيث يقر أن تعبيرات من قبيل أسماء الإشارة، والمؤشرات، وأسماء العلم مباشرة بدلالات مجردة.

في Opacity، يعنى بإشكاليات الاستعاضة، الفروق بين فعلي التسمية والوصف، المكممات، والنظرية السببية في الإشارة. أمعن في التفصيل في آرائه في دراساته لأسماء الإشارة و*المؤشرات، حيث يعقد تمييزا مركزيا بين محتوى التعبير وخاصيته. المحتوى هو المشار إليه في سياق الاستخدام. الخاصية (التي تناظر تقريبا «المعنى» اللغوي) تحدد محتوى أي سياق معطى، كما في المنطوق «أنا هنا».

كتب أيضا مقالات مهمة في *الأوصاف، والمسائل الميتافيزيقية التي يثيرها *سيمانتكس المقاميات.

ر.ب.م.

J. Almong et al., *Themes from Kaplan* (Oxford, 1989).
L. Hahn (ed.), *The Philosophy of W.V. Quine* (La Salle, Ill., 1986).
Journal of Philosophical Logic, 8 (1979).
L. Linsky (ed.), *Reference and Modality* (Oxford, 1979).
M. Loux (ed.), *The Possible and the Actual* (Cornell, 1979).

* **كابلاه** .(kabalah) حرفيا تعني التراث، خصوصا التصوف اليهودي كما طوره مفكرون من قبيل اسحق الشاعمى، ابراهام بوسكويريس، موسى بن ناهمان الجيروني (مهناميدس) (1194–1270)، واسحق لوريا الصفدي في الجليل (1535–72). تثير الكابلاه كوزمولوجيا مفصلة مؤسسة على القدرات السحرية التي تحتازها الحروف العبرية، حين تفهم وفق التصورين الأفلاطوني والفيثاغوري المحدثين بوصفها وسيلة للخلق. الحروف، التي ترد قيمها العددية في حواش يقتصر فهمها على البعض للتوراة، تربط الخلق بـ *sephirot* علوي، الذي هو سجايا بدائية للامتناهي، والذي يعطي ولادته الذاتية (*tsimtsum*) تعريف الخلق والوحي، لكنها تفسر أيضا الحرية البشرية وإمكان الشر. بتجمع الومضات الإلهية، المحبوسة في صدفات العتمة منذ انفجار الخلق الأولي، سوف يتحد الله ثانية مع *Shechinah* (الحلول) المنفي الخاص به ويتحلل العالم ثانية إلى وحدة. إن مثل هذا الإصلاح (*tikkun*) لعالم أصابه العطب إنما يتحقق عبر أفعال روحية ذات خاصية أخلاقية وشعائرية، يساعد الإنسان بها في توافق الله مع نفسه. شكلت الكابلاه قوة في النزعة الروحية اليهودية منذ نهاية القرن الثاني عشر. نصها الكلاسيكي، Zohar، أو كتاب الإشراق، كتبه موسى دي ليون (1240–1305). الهاسديم المحدثون (أحبار اليهود) وفيلسوف عصر النهضة بيكو ديلا ميراندولا يحملون ختمها، وكذا شأن المسيح المزيف المأساوي شبتي تزفي (1627–76). تأثر اسبنوزا بالكابلاه عبر أعمال ابراهام هيريرا، لكنه رفض بشدة عناصرها الأكثر خيالية.

ل.إي.ج.

*الأفلاطونية المحدثة.

Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1971).

* **كارترايت، نانسي** (1943–). فيلسوفة أمريكية تعتقد أن قوانين الفيزياء الأعلى مرتبة ذرائع للتفسير

والتنبؤ ليست صادقة، وأن قيمتها التفسيرية والتنبئية لا تستدعي صحتها. خلافا لكثير من الذرائعيين، تؤمن كارترايت بالواقعية بخصوص العوامل السببية التي ترد في *القوانين ـ بما فيها ما يسمى «بالكينونات النظرية» التي تعد بوجه عام غير قابلة للملاحظة. الظواهر التي يحاول علماء الفيزياء تفسيرها، ناتجة عندها عن التفاعلات المعقدة جدا التي تحدث بين عوامل سببية لا هيومية كثيرة العدد، تفاعلاتها مختلفة التأثير على الظواهر التي تنتجها من ظرف لآخر، ما يحول دون إمكان تفسيرها أو التنبؤ بها بطريقة منظومية دون اللجوء إلى تبسيطات ونمذجة وتعميمات غير واقعية. بطلان القوانين، النمذجة، والتبسيطات هو الثمن الذي يتوجب على علماء الفيزياء دفعه نظير تصورات العالم المادي المفيدة التي يمكن مداولتها معرفيا. كتبت كارترايت كثيرا عن التفسير العلمي، ابستمولوجيا العلم، وإشكاليات فلسفة فيزياء الكم. درّست في ستانفورد، وهي تشغل الآن كرسيا في كلية لندن للاقتصاد. متزوجة من ستيوارت هامشاير.

جي.ب.ب.

*المنهج.

Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (Oxford, 1983).

———, 'Aristotelian Natures and the Modern Experimental Method', in John Earman (ed.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations* (Berkeley, Calif., 1993).

* **كارما** (karma). حرفيا تعني الفعل، أكان جسديا أو لغويا أو ذهنيا. في معظم المواريث الهندية، قد تعني أيضا الإمكانات المستقبلية غير المرئية للألم والمتعة التي نراكمها نتيجة الفعل الحسن والشائن. دون استنفاد هذه الإمكانات، لا تتحرر النفس من التناسخ. هكذا تشكل كارما عبودية في فكر جينا، الفكر البوذي، وفكر فيديا. يربط قانون كارما الخاصة الأخلاقية للأفعال الماضية بخاصية اللذة في الحياة الراهنة والمستقبلية بطريقة حتمية. يستقرئ الهنود القدماء وفلاسفة الطب والأخلاق ولادة، دورة حياة، ورفاهة الفرد عبر تاريخه. هكذا يزعم أن مشوه سمعة الناس يولد ثانية بأنفاس نتنة. بفضل هذا التعليم، يبرأ إله المؤمنين الهندوسي من مسؤولية الشر. البوذيون والجينيون الملاحدة يعتبرونه قانونا طبيعيا لا يحتاج إلى مراقب كلي العلم.

أي.سي.

*البوذية، الفلسفة؛ الهندية، الفلسفة؛ الجينية؛ فنداتا؛ التناسخ.

Wendy D. O'Flatherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (Berkeley, Calif., 1980).

* **كاسيريه، ارنست (1874–1945)**. فيلسوف ألماني من أنصار الكانتية المحدثة، لكنه اختلف مع كانت في مسألتين. في حين سلّم بأننا نحتاج إلى بعض *المقولات القبلية لتنظيم الخبرة، فإنه هذه المقولات، خلافا لما ارتأى كانت، ليست ثابتة باستمرار. مقولاتنا تتطور عبر التاريخ. من جهة أخرى، أبحاثه المبكرة في فلسفة العلم، خصوصا في جعل الفيزياء رياضية، جعلته يتجاوز تركيز كانت على المعرفة العلمية بحيث عني بكل الأنشطة الترميزية ـ اللغة، الأسطورة، الدين، الخ ـ التي اعتبرها ملامح فارقة عند الإنسان، ولا تختلف من حيث المنزلة عن العلم.

كتابه *Philosophical of Symbolic Forms* (1923-31; tr. New Haven. Conn., 1953-7). محاولة لطرح تصور موحد في «التمثيل الرمزي». أنساقنا الرمزية تشكل العالم، إذ لا واقعية فيه مفارقة لترميزاتنا. وبالعكس، الإنسان أساسا مصدر مختلف الأنشطة الترميزية. مهمة الفيلسوف إنما تتعين في وصف أنشطة الإنسان الترميزية، والمقولات المتضمنة فيها، عبر التاريخ.

م.جي.آي.

*الكانتية الجديدة.

P.A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Ernst Cassirer (New York, 1949).

* **كارناب، ردولف (1891–1970)**. فيلسوف وعالم منطق امبيريقي ألماني انتقل إلى الولايات المتحدة عام 1935. كان تلميذا لفريجه وقد تأثر كثيرا به، كما تأثر برسل وفتجنشتين. كان كارناب عضوا بارزا في *حلقة فينا ومدافعا قياديا عن *الوضعية المنطقية قبل الحرب العالمية الثانية. الإحكام الاصطلاحي يشكل علامة فارقة لإسهاماته في علم الدلالة الصوري، فلسفة العلم، وأسس *الاحتمال الاستقرائي.

أهم أعماله المبكرة هو *Der logische Aufbau der Welt* (1928) الذي ترجم تحت عنوان *The Logical Structure of the World* (1967). في هذا الكتاب، حاول كارناب الإفصاح بشيء من التفصيل عن البرنامج الامبيريقي المتشدد الخاص بإعادة تشييد المعرفة البشرية بالعالم الاجتماعي والمادي والعقول الأخرى على أساس الخبرة الفردية، مكتفيا بافتراض، كنقطة بدء، علاقة التشابه المتذكّر بين الخبرات. اعتقد كارناب أصلا أن كل المفاهيم الفيزيقية التي تحتاز على معنى قابلة لأن تعرّف عبر الخبرة، وفق شكل قوي من أشكال مبدأ *القابلية للتحقق. في مرحلة لاحقة لطّف من حدة غلواء

هذه الرؤية كي يأخذ في اعتباره حقيقة أن لغة الفيزياء ليست كلها قابلة لأن تترجم إلى لغة الخبرة الحسية. أيضا أصبح كارناب أكثر توكيدا على اعتقاده بأن منهج التشييد المستعمل في كتابه ذاك يمكن أن يوظف بالقدر نفسه في تشكيل علم نفس فردي وفق أساس فيزيقاني.

في *The Logical Syntax of Language* (1934; Eng. tr. 1937)، وظف كارناب مهاراته التقنية في تطوير تصور صوري محكم لبنية أية لغة ممكنة، وقد اعتبر هذا شرطا مبدئيا لإجراء الشكل الوحيد من الأبحاث الفلسفية الذي يجده مشروعا ـ ألا وهو التحليل المنطقي. في مقدمة هذا الكتاب، يقر بطريقة لا تنسى رؤيته التي تذهب إلى وجوب «أن يستعاض عن الفلسفة بمنطق العلم [و] منطق العلم ليس سوى السنتاكس المنطقي الخاص بلغة العلم» .(p. xiii) غير أنه بدا في مرحلة لاحقة أكثر اهتماما *بعلم دلالة اللغات الطبيعية والصورية، حيث أنجز أعمالا توجت في كتابه المهم والمؤثر *Meaning and Necessity* (1947). في هذا الكتاب يضع كارناب أسس الكثير من أعماله اللاحقة في علم دلالة *منطق المقاميات، ويجادل في صالح نظرية بديلة لنظرية فريجه في *المعنى والإشارة، يسميها «نهج النطاق المادي والمحتوى الدلالي». يوفر هذا النهج عنده التصور الأكثر اقتصادية في السلوك المنطقي الخاص بالتعبيرات التي ترد في السياقات المقامية ـ مثال التعبيرين «7» و«9» كما يردان في الجملة «9 أكبر ضرورة من 7». يتضمن نقده لفريجه رفضا للمقولة التقليدية الخاصة *بالأسماء، باعتبارها فئة من التعبيرات يناظر كل منها شيئا متفردا.

بعد الحرب الثانية، كرّس طاقته تدريجيا لتطوير المنطق الاستقرائي بوصفه فرعا من نظرية الاحتمال، ما نتج عنه عمله المهيب *Logical Foundations of Probability* (1950)، وكثير من المنشورات اللاحقة. تصاحب هذا الاهتمام مع اهتماماته السابقة، إذ إنه كان معنيا بطرح مفهوم التدليل على الفرض عبر شواهد امبيريقية، الذي يعد مركزيا في النهج العلمي، بطريقة لا تقل إحكاما. رغم أنه تخلى عن مبدأ القابلية للتحقق في صياغته المتشددة، استمر في مناصرة نظرية امبيريقية أساسا في المعنى تشترط قابلية الفروض العلمية للتدليل الامبيريقي. نتيجة لذلك، أيد التمييز *التحليلي ـ التركيبي، رغم قيود و.ف. كواين، وإن كانت الاختلافات بينهما أقل حدة مما يبدو، فكارناب ظل يؤكد أن المبادئ المنطقية نفسها مسألة عرف يختار بحرية، بحيث يتوجب تبريرها وفق أسس براجماتية. في كل قضايا المنطق والرياضيات، التزم كارناب بما أسماه مبدأ التسامح: «ليس من شأننا إصدار أوامر الحظر، بل الوصول إلى أعراف». (Logical Analysis, 51).

إي.جي.ل.

*التدليل.

R. Carnap, *The Logical Structure of the World and Pseudo problems in Philosophy*, tr. R.A. George (London, 1967).

———, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, 2nd edn. (Chicago, 1956).

P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Canap* (La Salle, Ill., 1963).

*** كارنيدس (214–129 ق.م.).** رئيس *أكادمية أفلاطون، الذي اقتفى خطوات ارسيلاوس في توكيد العناصر الارتيابية عوضا عن الدوجماطيقة في تركة أفلاطون. شهّر بكاتو الالدرلي بالجدل في صالح العدالة ثم ضدها في يومين متتابعين. أقر استحالة التيقن ووجوب تعليق الحكم، لكنه زعم بأنه يتوجب أن نستهدي «بالمحتمل» (بمعنى المستحسن أو المقنع، لا بالمعنى الإحصائي). نقد الرواقيين والأبيقوريين في مسألة الحرية والجبرية، بحيث استبق جلبرت رايل بخصوص صحة الحوادث المستقبلية، كما استبق رتشارد تيلور في قضية سببية الكائن الفاعل؛ لكن مسألة ما إذا كان أقر مذهبا تحرريا، أو ما إذا كان بمقدور المرتابين أن يقوموا بإقراره، مسألة فيها نظر.

ر.و.س.

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (London, 1974).

———, and D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987).

نصوص وتعليقات.

*** كارول، لويس (1832–98).** اسم مستعار لفرد تشارلز لودفيج دودجسون، عالم رياضيات في كنيسة المسيح بأكسفورد. اشتهر بقصصه عن ألس، الغامرة بالأحاجي المنطقية والمفارقات، وقد تعرض أكثر مما يجب لسطو الفلاسفة. عاصر نهاية مشروع المنطق الأرسطي، ولذا تعوز إسهاماته في المنطق الصوري الأهمية على نحو محتم، فقيمتها الباقية إنما تتعين في كونها تشهد على مهارته الفذة في تشكيل قياسات استثنائية. أهم مقالاته الفلسفية مقاله الطريف الذي يبدو سهلا على نحو مضلل، "What the Tortoise Said to Achilles' (Mind, 1895). يلمّح لويس إلى إشكالية عميقة تتعلق بابستمولوجيا الاستدلال السليم، ويثبت أن قبول قاعدة استدلالية يختلف عن قبول قضية شرطية.

أي.د.أو.

J. Fisher (ed,), *The Magic of Lewis Carroll* (London, 1973).

*** كالسن، هانز (1881–1973).** محام عام ومنظر سياسي نمساوي، يعتبر بحثه «pure theory of law'» عملا مركزيا في فلسفة القانون في منتصف القرن العشرين. ترجع أصوله إلى *الوضعية القانونية الألمانية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، لكنه عني بعد ذلك على طريقة الكانتية الجديدة بشروط معرفة القواعد القانونية بوصفها قواعد (لا بوصفها مجرد حقائق ولا بوصفها مؤسسة أخلاقيا)، كما أن أعماله الوضعية بطريقة ارتيابية واللامعرفية أخلاقيا أصبحت أكثر هيومية بعد أن هاجر إلى أمريكا عام 1940.

عند كالسن، يستمد كل نسق قانوني وحدته وسلامته من قاعدته الأساسية *:(Grunorm)* حيث يطبق مراسيمه وفق الدستور والقواعد السابقة تاريخية وفق ذلك. الفكر التشريعي لا يكون ممكنا إلا على افتراض أو المصادرة على قاعدته الأساسية الترانسدنتالية المنطقية، التي تشكل عند كالسن المتأخر محتوى فعل مفترض تقوم به الإرادة ولا يعود يقوم بدور في حل التضارب بين القواعد.

جي.م.ف.

Hans Kelsen, *General Theory of Norms*, tr. and intro. Michael Hartney (Oxford, 1991).

, *Introduction to the Problems of Legal Theory*, tr. and intro. B.L. and S.L. Paulson (Oxford, 1992).

*** الكلبسيدرا.** (klepsydra). عادة ما يكون وعاء معدنيا توجد به فتحة في عنقه الضيق وثقوب صغيرة يمكن غلقها في نهايته الواسعة. ثمة من يعتقد أن امبيديكولس، الفيلسوف اليوناني القديم، استخدمه في إثبات واقعية الهواء وماديته، بأن أشار إلى أنه حين يوضع مقلوبا في الماء بعد أن تسد ثقوبه الصغيرة، يُحال دون دخول الماء إليه، ولكن حين تكون الثقوب مفتوحة، يدخل الماء دون أن يعوقه الهواء الذي طرده. ولأن الهواء يشكل أحد العناصر الأربعة عند اليونانيين، لم تكن ثمة حاجة لإثبات واقعيته. ما أراد امبيديكولس إثباته هو الواقعية المستقلة *للمكان، التي سبق أن أنكرها الإيليون. لقد طرد الهواء، لا مكانه، الذي تركه وراءه كي يشغله الماء. أراد اليونانيون إثبات واقعية المكان كي يبرهنون على إمكان *الحركة.

و.إي.أي.

John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London, 1892).

*** الكالفنية.** مؤسسة أساسا على تعاليم جون كالفن (1509 ـ 64). للكلفانية جانب تعلمي وآخر ثقافي. يؤكد الأول على سيادة الرب، خيرية خلقه، خطئية المخلوقات البشرية، سلطة الإنجيل المفردة، والقدر المقضي على المخلوقات بالحياة السرمدية الذي نجم عما قام به المسيح من فداء (رغم أن هذا التعليم ليس مركزيا إلى الحد الذي يعتبره الكثيرون). هذا التعليم الأخير المؤسس على فكرة خيرية الخلق يؤكد نهج في الثقافة يكرس الانهماك، العمل الشاق، والنجاح المادي، عوضا عن الانسحاب أو أي نوع آخر من الهروب الدنيوي. رغم أنه عادة ما تعد تعاليم الكالفنية جبرية، فإنها تتسق تماما مع *حرية الإرادة، وفق فهم الفلاسفة (اللاتساوقيين) لهذا المفهوم. التعليم المتعلق بالقدر المقضي على البشر على سبيل المثال إنما يستلزم أن وضع المرء النهائي محدد سلفا، لكنه لا يستلزم أن المرء ليس حرا بخصوص كل القرارات المتعددة التي يتخذها في حياته. خلافا للوثرية، تطورت تعاليم الكالفنية عن أكثر من مصدر؛ ففضلا عن كالفن، نجد زونجلين ميلانكثون، وبوسر.

*التساوقية، واللاتساوقية.

ج.ف.م.

J.T. McNeill, *History and Character of Calvinism* (Oxford, 1954).

*** كامبانيلا، توماسو (1568–1639).** فيلسوف إيطالي غزير الإنتاج سجن سنين عديدة من قبل محاكم التفتيش بسبب نزعته *القدرية. كان معاصرا لعضو الكنيسة الدوميناكية جيوردانو برونو، دافع عن جليليو جاليليلي، وقد تراسل مع مشايعي القدرية الفرنسيين جبريل نودي وفرانسوا دي لا موث لو فايير. في كتابه *Atheismus Trionfatus* (1631) يقوم بعرض براهين الإلحاد كي يدحضها ـ وهذا هو الانتصار على الإلحاد الذي يرد في عنوان كتابه. ولأن هذا الكتاب يطرح شكلا من أشكال *الربوبية، يمكن اكتشافه عبر ضوء العقل وحده، والمسيحية فيه ليست سوى أحد تجسدات ذلك الشكل والمسيح ليس سوى واعظ أخلاقي، تمت أدين بوصفه إعلانا «لانتصار الإلحاد»، وتعرض للسلب بسبب عمل أكثر إلحادية هو *Theophrastus.* في مجتمعه الطوباوي *City of the Sun*البحث في الطبيعة يفيد الجنس البشري، إما عبر القوانين السياسية والأخلاقية أو عبر التقنية. سوف يوظف الحكام الفلسفة الطبيعية والتنجيم العلمي، مطهرين من الخرافات، كي يتحكموا ويغيروا العالم.

.ب.

G. Eenst, Religione, ragione e natura: Studi su T. Campanella (Milan, 1991).

F. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition

(London, 1964).

* **كامو، البير (1913–60).** فيلسوف فرنسي جزائري اشتهر بمفهومه في *اللامعقول، الذي يصفه بأنه «حساسية غامرة في زماننا»، ويعرّفه على أنه مواجهة بين مطالب العقلانية والعدالة و«عالم لا مبال». قام كامو بدرسة هذه الفكرة في رواياته (1942) *The Sranger*، *The Plague* (1947)، *The Fall* (1956)، وفي مقالاته الفلسفية(1942) *The Myth of Sisyphus*، *The Rebel* (1951). ولد وترعرع في شمال أفريقيا الذي مزقته الحروب، وذكرياته عن الحرب الأهلية المريرة وخبراته أيام الاحتلال النازي تتخلل فلسفته. مثل جان بول سارتر، زميله الذي صادقه فترة من الزمن، استحوذت عليه قضايا المسؤولية، البراءة، والذنب قبالة تراجيديا شاملة. في *The Plague* مثلا، يضع شخصياته في مواجهة عدو قاتل لا يحَس ولا يُرى، كي يفحص تقلبات المسؤولية في موقف لا لوم يقع على أحد. في المقابل، في *The Sranger*، يقدمنا كامو إلى شخصية بريئة كلية، رغم أنه يخترق عمليا كل ممليات المجتمع «المحترم»، بما تشتمل عليه من حظر للجرمية.

أفضل نموذج لفكرة كامو عن «اللامعقول» نجده في أسطورة سيزيف اليونانية، فقد حكمت عليه الآلهة بأداء مهمة لا تنتهي تتعين في رفع صخرة إلى قمة الجبل. على ذلك، فإن سيزيف سعيد، كما يطمئننا كامو. إنه يقبل قدره عديم الجدوى، لكنه «يتمرد» بأن يسخر من الآلهة. في المقابل، في *The Sranget*، يقبل البطل ببساطة عبثية الحياة، و«يفتح قلبه للامبالاة حميدة بالعالم». لكن كامو، مثل سارتر، يفصح عن تقدير عميق لما يمكن أن نسميه بالذنب «الأصلي»، الذنب الكامن في وجودنا ذاته بوصفنا كائنات بشرية. في *The Fall* ثمة شخصية منحرفة بشكل استثنائي تدعى جين - بابست كلامنس، المحامي السابق الذي يجعل من دمج الذنب بالبراءة مبدأ فلسفيا. كيف يتسنى له أن يكون بريئا في عالم لا معقول؟ فاز كامو بجائزة نوبل للأدب عام 1957.

ر.س.سول.

***الوجودية.**

D. Sprintzen, Camu: *Critical Examination* (Philadelphia, 1988).

* **كانت، امانويل (1724–1804).** لعله أهم فيلسوف أوربي في الأزمنة الحديثة. ولد وأمضى حياته وقضى نحبه في كونيجزبرج شرق بروسيا. عقب أن درس في جامعتها منذ عام 1740 حتى عام 1746، عمل لفترة مدرسا خصوصيا. في عام 1755 عاد إلى الجامعة، وبدأ يحاضر فيها. في عام 1770 عين أستاذا، فواصل تدريسه مختلف المواد، منها الرياضيات، الفيزياء، الانثروبولوجيا، علم أصول التدريس، والجغرافيا الطبيعية، فضلا عن مجالات الفلسفة الرئيسة، إلى أن تقاعد عام 1796. رغم أنه لم يتزوج ولم يغادر شرق بروسيا وعاش حياة صارمة، فإنه لم يكن منعزلا عن العالم. على العكس تماما، فقد اشتهر بوصفه محاضرا ومحاورا بارعا، وحظي بجمع كبير من الأصدقاء، كما كان مولعا بالقضايا الفكرية والسياسية التي طرحت في عهده.

تنقسم سيرته الفلسفية على نحو ملائم إلى ثلاث فترات. تبدأ الفترة الأولى، أو «الفترة قبل النقدية»، عام 1747العام الذي صدر فيه أول أعماله، «On the True "Estimate of Living Forces، وتنتهي عام 1770، حين نشر أطروحته الأولى، *On the Form and Principles of the Sensible and the Intellectual Worlds'.* بالرغم من حدوث تغير مهم في رؤاه، فإن أعمال هذه الفترة توحد بينها اهتماماته الثابتة بمسائل أساسية في العلم والبحث عن النهج الملائم لمقاربة *الميتافيزيقا. الفترة الوسيطة (1771–80)، التي تسمى «بالعشرية الصامتة» لأنه لم يكد ينشر شيئا فيها، كرسها كلية لدراسة وتأمل نتج عنهما في نهاية المطاف كتابه *Critique of Pure Reason.* تبدأ الفترة الثالثة، أو «الفترة النقدية»، من صدور الطبعة الأولى من ذلك الكتاب عام 1781. بعد ذلك أصدر (1783) *Prolegomena to any Future Metaphysics*، (1785) *Groundwork to the Metaphysics of Morals*، *The Metaphysical Foundations of the Natural Science* (1786)، *The Critique of Practical Reason* (1787)، *The Critique of Judgement (1790)*، Religion within the Limits of Reason Alone (1793)، و *The Metaphysics of Morals* (1797)، بالإضافة إلى الكثير من الأبحاث المهمة المتعلقة بمسائل الميتافيزيقا، العلم، الأخلاق، النظرية السياسية والقانونية، وفلسفة التاريخ. فضلا عن كل ذلك، قام بجمع ونشر محاضراته في الأنثروبولوجيا والمنطق وعلم أصول التدريس. في سني عمره الأخيرة كرّس نفسه لإجراء تعديل أساسي في رؤاه المركزية في الميتافيزيقا وأسس العلم. غير أن عمله هذا لم يكتمل بسبب رحيله، وإن تم حرره ونشر في كتاب بعنوان *Opus Postumum.*

الشاغل الأساسي في تحفته الرائعة *Critique of Pure Reason* هو إمكان الميتافيزيقا، حين تفهم بوصفها

معرفة فلسفية تتجاوز حدود الخبرة. عند كانت، تزعم هذه المعرفة بأن تكون في آن *تركيبية وقبلية. بكلمات أخرى، توهم الميتافيزيقا بأنها توفر حقائق ضرورية يستحيل، كونها ضرورية، أن تكون مؤسسة على شواهد امبيريقية (وهذا هو مأتى قبليتها)، لكنها تزعم بخصوص ما تشير إليه أكثر مما يمكن اشتقاقه من تحليل مفاهيمها (وهذا هو مأتى تركيبيتها). القضيتان «الله موجود» و«لكل حادث سبب» مثالان على هكذا مزاعم. في المقابل، القضايا التي تقتصر على تحليل ما سلف التفكير فيه في الموضوع، مثال «الله كلي العلم»، تسمى «تحليلية». على اعتبار أن صدق القضية التحليلية قابل لأن يتحقق منه بمجرد الركون إلى معان مقبولة وحيثيات منطقية، لم يجد فيها كانت مصدرا للمشاكل. وفق ذلك، تتعين المهمة الفلسفية الأساسية في طرح تصور لإمكان المعرفة القبلية التركيبية؛ ولأن كانت يعتقد أن القضايا الرياضية من هكذا قبيل، يصبح طرح تصور في إمكانها جزءا مكملا لمشروعه.

يتعين الوجه الثاني من أوجه اهتمام كانت بالميتافيزيقا في إشكالية *المتناقضات. نتيجة لتأملاته في مفهوم العالم، اقتنع كانت بأن العقل يقع على نحو لا مناص منه في تناقض مع نفسه حين يخاطر «بالتفكير في الكل»، أي حين يغامر في نطاقات تتجاوز الخبرة، كي يجيب عن أسئلة من قبيل ما إذا كان للكون بداية في الزمان، حد في المكان، علة أولى، أم أنه لامتناه من تلك الأوجه. ينشأ التناقض أو المتناقضة لأنه بالمقدور تشكيل إثباتات سليمة لكل من المواقف المتضاربة: للكون بداية في الزمان؛ وجد الكون منذ فترة لامتناهية من الزمان؛ الخ. أيضا ارتأى كانت أن هذه الإشكالية، حال الإخفاق في حلها، سوف تفضي إلى *ارتيابية ميؤوس منها، وصفها بأنها «قتل رحيم للعقل الخالص». هكذا خلص كانت إلى أن «مصير الميتافيزيقا» إنما يرتهن بحل ناجح للمتناقضات قدر ما يرتهن بطرح تصور في إمكان المعرفة التركيبية القبلية.

اعتقد كانت أنه يستطيع التعامل مع كلتا المشكلتين في آن واحد عبر ما يسمى عادة «بثورته الكوبرنيكية» في الفلسفة، كونه قد قارن النظرية التي ابتكرها «بأفكار كوبرنيكس الأولى». يتطلب هذا عكس الطريقة المعتادة في اعتبار الإدراك المعرفي؛ عوضا عن اعتبار معرفتنا مطابقة لمجال من الأشياء، نعتبر الأشياء بوصفها مطابقة لسبل درايتنا بها. تشتمل المعرفة البشرية على «شكول للحساسية» تعطى الأشياء عبرها للعقل في الخبرة الحسية، كما تشتمل على مفاهيم أو مقولات خالصة، يتم عبرها التفكير في تلك الأشياء. ولأن الدراية بتلك الأشياء تتوقف على بدوها لنا وفق تلك الشكول الحسية، يلزم أننا لا نستطيع أن نعرفها إلا كما تبدو، لا كما هي ذاتها. المعرفة مقصورة على *المظاهر أو *الفينومينا، في حين أن الأشياء - في - ذاتها أو *النيومينا، وإن كانت قابلة لأن يفكَّر فيها، غير قابلة لأن تعرف. يسمي كانت هذا المذهب بالمثالية الترانسدنتالية، التي يميزها عن مثالية باركلي. وفق مثالية كانت، يسهل تحليل إمكان المعرفة القبلية التركيبية بأشياء الخبرة الممكنة، إذ محتم على تلك الأشياء أن تستوفي الشروط التي تجعلها أشياء نسبة إلينا.

بيد أن المشروع بأسره يفترض أن العقل البشري قد وهب بالفعل مثل تلك الشروط، وإثبات هذا الأمر إنما يشكل المهمة الأساسية في الاستاطيقا الترانسدنتالية و*التحليل الترانسدنتالي. في الاستاطيقا الترانسدنتالية، يجادل كانت بأن الزمان والمكان شكلان للحساسية البشرية، تعطى عبرهما توليفة الحس إلى العقل، عوضا عن أن تكون واقعيات قائمة بنفسها (نيوتن) أو علاقات بين أشياء قائمة بذاتها (ليبنتز). أيضا يجادل كانت بأن مفهومه للمكان وحده القادر على طرح تصور في إمكان علم الهندسة. في التحليل الترانسندنتالي، يحاول بداية عبر سبل «الاستنباط الترانسدنتالي» إثبات أن ثمة مفاهيم ومقولات خالصة بعينها، منها المادة والسببية، تعد صحيحة بشكل كلي نسبة إلى الخبرة الممكنة، كونها شروطا ضرورية للتفكير الامبيريقي في الأشياء. تأسيسا على هذه النتائج، يدافع كانت عن فئة من المبادئ التركيبية القبلية المتعلقة بالطبيعة، باعتبارها مجموع أشياء الخبرة الممكنة. من أبرز تلك المبادئ مبدأ يقر أن المادة تظل ثابتة في الطبيعة رغم ما يطرأ عليها من تغير، ومبدأ يقر بأن لكل تغير سببا.

النتيجة المباشرة لقصر كانت للمعرفة هي إقصاء كل أنواع الميتافيزيقا التقليدية، كونها معنية على وجه الضبط بمثل هذه المسائل «الترانسندنتالية» من قبيل وجود الله، خلود الروح، وحرية الإرادة، التي لا سبيل لحسمها عبر الركون إلى أية خبرة ممكنة. يفصح كانت عن المترتبات السلبية لهذه النتيجة في الديالكتيك الترنسدنتالي، الذي يطرح تصورا منظوميا للوهم الميتافيزيقي. على ذلك، فإن هذا القصر يمكنه أيضا من حل إشكالية المتناقضات. لأن ظهور التناقض ناشئ عن اعتبار العالم الزمكاني كما لو أنه منطقة مكتفية بنفسها من الأشياء - في - ذاتها، فإن رفض هذا الافتراض

يمكّن من رؤية أولا أن العالم المحسوس ليس متناهيا ولا غير متناه في الأوجه المتعلقة، وثانيا أنه بالإمكان التوفيق بين الحتمية السببية العاملة في الطبيعة والحرية المتطلبة للأخلاق. رغم أن كل شيء في مجال الخبرة، بما في ذلك الأفعال الإنسانية، خاضع لمقولة السببية ومن ثم محدد سببيا، يبقى بالإمكان على أقل تقدير أن تكون الكائنات البشرية، بوصفها أشياء ـ في ـ ذاتها أو نيومينا، كائنات حرة؛ وهذا الإمكان يكفي عند كانت للأخلاق.

تتركز نظرية كانت في الأخلاق حول *الأمر المطلق « اسلك فقط وفق المبدأ الأخلاقي الذي تستطيع أن ترغب في الوقت نفسه في أن يكون قانونا كليا». المبادئ الأخلاقية هي القواعد العامة التي يسلك وفقها الكائن البشري وهي تعكس الغاية التي يرومها من اختيار أفعال من نوع بعينه في الظروف المعنية. لذا فإنها مبادئ تتخذ الصياغة التالية: عندما تكون في نوع الموقف س، اسلك على طريقة النمط ص كي تحقق الغاية ن. مثال ذلك، قد أتبنى دوما مبدأ أخلاقيا يقر دفع ديوني في أسرع وقت ممكن تنكبا لأن أجلب على نفسي إلزامات لا ضرورة لها. الأمر المطلق يختبر المبادئ الأخلاقية عبر فرض تجربة ذهنية يسأل فيها المرء نفسه ما إذا كان بمقدوره أن يرغب على نحو متسق في أن يكون مبدؤه الأخلاقي قانونا كليا، أي قانونا سوف يختار الجميع السلوك وفقه. مفاد الفكرة تحديد ليس فقط ما إذا كان القانون الكلي المتخيل متسقا مع نفسه، بل أيضا ما إذا كان تبنيه على مستوى كلي يتسق مع غايات المرء، ما يجعله شيئا يسلك المرء على نحو متسق حين يرغب فيه. المبدأ الأخلاقي الذي ينجح في هذا الاختبار جائز أخلاقيا، والمبدأ الذي يخفق في تخطيه محظور. اعتبر المبدأ الأخلاقي الذي يحظ على استدانة الأموال بمنح وعود زائفة بردها. إن هذا المبدأ، فيما يجادل كانت، يتعارض مع نفسه حين يتم تعميمه لأنه يفترض وضعا لا تُبرّ فيها الوعود برد الدين، ومن ثم لا سبيل لنجاح مشروع المرء في الكسب عبر منح وعود زائفة. نتيجة لذلك، فإن السياسات القائمة على هكذا وعود لا تنجح إلا بقدر ما يتم الإحجام عن تبنيها على مستوى كلي، ومن ثم فإن المرء باختيارها إنما يستثني نفسه من قاعدة يرغب في أن تسري على الآخرين.

بيد أن مسألة الأمر المطلق برمتها موضع جدل، وثمة عدد كبير من التأويلات والاعتراضات تشتمل عليها الأدبيات. تكمن الإشكالية الأساسية في أن الاختبار يفضي فيما يبدو إلى إيجابيات باطلة من قبيل «سوف أخمد أنفاس الأطفال الذين يحرمونني النوم ببكائهم»، الذي يتضح أنه سلوك لا أخلاقي رغم أن الاختبار لا يستثنيه فيما يبدو، وسلبيات باطلة مثل «سوف ألعب التنس صباح الآحاد حين تكون الملاعب خالية بسبب ذهاب الجميع إلى الكنيسة»، الذي يبدو أنه يخفق في تخطي الاختبار رغم أنه سلوك جائز أخلاقيا. رغم تعدد محاولات تناول هذه الإشكاليات، لا يتضح أن ثمة حلولا مرضية لها.

*الاستقلالية الذاتية مفهوم مركزي آخر في نظرية كانت الأخلاقية، حين تفهم على أنها قدرة الإرادة على أن تشرّع لنفسها، أي قدرتها على أن تختار مبادئ أخلاقية لنفسها على نحو مستقل عن الرغبات الناشئة عن طبيعة صاحبها بوصفه كائنا حسيا. على اعتبار أن الأمر المطلق يشترط أن نقوم باختيار المبادئ الأخلاقية وفق مطابقتها للقانون الكلي، ما يفترض أننا نستطيع أن نغفل ميولنا وفكرة سعادتنا الخاصة إبان اختيار السلوك، فإن كانت يزعم أن الأخلاق تفترض الاستقلالية الذاتية. وعلى اعتبار أنه يعتقد أيضا أن الاستقلالية، بهذا المعنى، تفترض بدورها *الحرية بمعنى الاستقلال عن الحتمية السببية من قبل أي شيء في العالم الفينومينوني، فإنه يخلص إلى أن إمكان الأخلاق مؤسس في نهاية المطاف على الحرية. عند كانت، يرتهن مشروع تأسيس الأخلاق أو تبريرها (في مقابل مجرد تحليل افتراضاته) بشكل حاسم بإمكان إثبات حريتنا النيومونية. هذا يثير إشكالية، لأن كانت ينكر إمكان احتياز البشر على أية معرفة نظرية بالنيومينا. بيد أنه ارتأى أن ثمة سبيلا للخلاص من تلك الإشكالية توفره حقيقة أن حل المتناقضة يبين على أقل تقدير إمكان تصور الحرية النيومونية. في كتاب *Groundwork*، يلجأ كانت إلى هذه النتيجة؛ الراهن أنه يجادل بأنه يتوجب علينا أن نفترض واقعية الحرية من «منظور عملي»، إذا كنا نعتبر أنفسنا كائنات عاقلة قادرة على التخير العقلاني؛ ومن هذا استنتج سلامة الأمر المطلق أو القانون الأخلاقي بوصفه «قانون الحرية». غير أنه غير فيما يبدو من موقفه هذا الخصوص، إذا أنه يجادل في *Critique of Practical Reason* خلافا لذلك، حيث يدافع عن كون واقعية الأمر المطلق مضمونة مباشرة من قبل «حقيقة العقل»، التي يمكن أن نشتق منها واقعية الحرية.

بيد أن الأخلاق عنده لا تتضمن فحسب قانونا (الأمر المطلق) واستقلالية الإرادة بل تتضمن أيضا غاية نهائية إليها توجه كل الأفعال. تحدَّد هذه الغاية على أنها

«الخير الأسمى»، الذي يتكون من الاتحاد الكامل بين الفضيلة والسعادة؛ وهذا يوفر أساس براهينه الأخلاقية على الله والخلود بوصفهما «مصادرات العقل العملي». مفاد الفكرة الأساسية أنه بحسبان أن الملاءمة الحقة بين السعادة والفضيلة أمر يمكن تصوره وفق قوانين الطبيعة، فإننا ملزمون بافتراض واقعية أساس نيوميني، هو الله، بوصفه الضامن. المثير إلى حد كاف هو أن كانت لا يدافع عن الخلود على أساس أنه يتوجب علينا افتراض الآخرة كي نأخذ في حسابنا ثواب الفضلاء وعقاب الأشرار، بل يزعم عوضا عن ذلك أن الخلود ضروري لتصور إمكان الحصول على الكمال الأخلاقي الذي لا يتسنى لنا الاحتياز عليه في الحياة الدنيا. غير أنه يزعم هنا أن هذا يشكل إثباتا نظريا؛ يتوجب أن نفترض الله والخلود بوصفهما شرطين للتحقق التام لغايات الأخلاق. إن هذا يعكس مبدأ «أولية العقل العملي» الذي يعد المبدأ المركزي في *Critique of Practical Reason.*

Critique of Judgement، أو Critique الثالث، عمل مركب بطريقة استثنائية حاول فيه كانت استكمال برنامجه النقدي عبر إيجاد مبدأ قبلي للحكم. في Critique الأول، اعتبر كانت الحكم «محدِّدا» أي اعتبره القدرة على إدراج فرديات معطاة حسيا تحت مفاهيم ومبادئ يوفرها الفهم. من هذا المنظور، ليس ثمة أساس لأن نقوم بعزو أي مبدأ بذاته للحكم. غير أن كانت يحدد الآن وظيفة مائزة للحكم («التأمل»)، وهو يجادل بأنه يحتاز نسبة إلى تلك الوظيفة على مبدأ قبلي منفصل؛ عمدية الطبيعة. وظيفة الحكم نسبة إلى قدرته التأملية إنما تتعين في إيجاد مفاهيم وقوانين يمكن وفقها إدراك الطبيعة بطريقة علمية. هذا يتطلب مفاهيم، من قبيل *الأنواع الطبيعية، يمكن عبرها عرض ارتباطات وتمييزات ضرورية بين الأشياء، عوضا عن حالات التشابه والاختلاف العارضة. ولأن *Critique* الأول لا يجادل إلا بأن الطبيعة تطابق ضرورة مبادئ الفهم الكلية، فإنه يتيح إمكان أن يكون النظام الفعلي للطبيعة معقدا إلى حد يحول دون فهم البشر له. لذا فإن كانت يجادل الآن بأنه من الضروري أن نفترض، كمبدأ منفصل، أن الطبيعة منتظمة على نحو يمكِّن من فهمها، ما يعني أننا ملزمون بالتفكير فيها كما لو أنها مصممة من قبل عقل أعلى يأخذ في حسابه شروطنا المعرفية. أن تفكر في الطبيعة على هذا النحو هو أن تعتبرها عمدية. وكما هو متوقع، فإن كانت ينكر أن هذا يعطينا حق افتراض أن الطبيعة مصممة فعلا على هذا النحو، لكنه يؤكد أن ضرورة التفكير فيها هكذا كفيل بمنح مبدأ العمدية وظيفة تنظيمية.

بعد نقاشه لمبدأ العمدية العام هذا في المقدمة، يعنى كانت في الجزء الأول من كتاب *Critique of Judgement* بالأحكام المتعلقة بالجميل والجليل، وكلاهما «استاطيقي» لأنه مؤسس على الشعور وليس مؤسسا على المفاهيم وموضوعاتها. إذا أقصرنا أنفسنا على أحكام الجمال، التي عني بها كانت أساسا، فإن الإشكالية تكمن في أنه يُزعم بأن مثل هذه الأحكام، بالرغم من كونها مؤسسة على الشعور، الذي هو خاص أو ذاتي، صحيحة بوجه عام، تماما كما لو أنها أحكام عادية تتعلق بالإدراك المعرفي. بكلمات أخرى، حين أزعم أن شيئا ما جميل، فإنني لا أقر فحسب أنه يبعث السرور في نفسي، بل أقر أيضا أنه يتوجب أن يبعث السرور في نفس أي ملاحظ آخر ينظر إليه بالطريقة المناسبة. المهمة الأساسية تتعين إذن في تفسير إمكان مثل هذه الأحكام، تماما كما أن المهمة المركزية في*Critique* الأول تعينت في تفسير إمكان الأحكام التركيبية القبلية. لا غرو إذن أن حل كانت لهذه الإشكالية يتشابه بعض الشيء مع حله للإشكالية السابقة. على وجه التقريب، مفاد الزعم أن المتعة الخاصة في الجميل تكمن في الشعور «بالعمدية الذاتية» في الشيء، أي تطابق صورته، التي تفهم عبر فعل تأمل استاطيقي، مع الشروط العامة للحكم. وعلى اعتبار أن هذا المتطلب يسري على كل المواضيع، فإن الإعجاب بالجميل قد يكون متطلبا من الجميع. الجزء الثاني من *Critique* الثالث معني بالحكم الغائي، خصوصا دوره في البيولوجيا. غير أنه يشتمل أيضا على ملحق طويل يفصّل فيه كانت رؤاه في العلاقة بين الغائية، اللاهوت، والأخلاق، كما يطرح مخططا لفلسفته في التاريخ، فضلا عن آرائه في الثقافة وعلاقتها بالتطور الأخلاقي عند الجنس البشري. هكذا يعتبر كتاب *Critique of Judgement* بوجه عام عملا غاية في الخصب والأهمية، وإن كان مربكا في أحوال كثيرة، يعرض عمليا مختلف اهتمامات كانت بوصفه فيلسوفا.

هـ.إي.أي.

*الكانتية؛ الكانتية المحدثة.

H.E. Allson, *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven, Conn., 1983).

E. Cassirer, *Kant's Life and Thought* (New Haven, Conn., 1981).

P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, 1992).

S. Korner, *Kant* (Hamondsworth, 1955).

* **الكانتية.** تشمل كل مذهب فلسفي مستمد من العقائد المركزية في فلسفة كانت النقدية أو يحاكيها. بعد صدور *Critique of Pure Reason* عام 1781 أثرت تلك الفلسفة تأثيرا مباشرا ومستمرا. قليل من الفلاسفة الغربيين استطاع تنكب ذلك التأثير. بيّن أن ثمة خطا يجمع الفلاسفة الألمان يهبط من كانت ويمر عبر فيشته وهيجل، كما يمر بشلنج وشوبنهور والكانتيين المحدثين من أمثال هارمان كوهن وناتروب، إلى أن يصل إلى هوسرل وهيدجر. كل أولئك الفلاسفة قاموا بدمج جزء من تعاليم كانت في فلسفاتهم، رغم أنهم نادرا ما يصدقون على شيء قاله كانت وغالبا ما كانوا يتخذون مواقف نقدية من مذهبه، كما فعل هيجل وهيدجر. وبالطبع فإنهم يختلفون فيما بينهم بخصوص تأويل مذهب كانت.

طرأت تغيرات على تأثير كانت على العالم الأنجلو - سكسوني. في الأيام الأولى تبنى دي كوينسي، في *Blackwood's Magazine*، رؤية مفادها أن حياة كانت أكثر أهمية من فلسفته - وهي رؤية تعد اليوم غريبة حد الشذوذ. في كتاب *History of Western Philosophy* يستشهد رسل بعبارة إطراء أطلقها جيمس مل تقول «إنني أرى بوضوح كاف ما الذي كان يقصده المسكين كانت»، وهو ينكر صراحة كون كانت أعظم الفلاسفة المحدثين. يقر البراجماتيون الأمريكيون تأثرهم بكانت عبر ربط مصطلح *البراجماتية بما قاله في الديالكتيك الترنسدنتالي في «الحياة البراجماتية» (*Critique of Pure Reason*, B852). يتبنى تشارلز بيرس مذهبا كانتيا إلى حد بعيد في المقولات، لكن وليام جيمس ينكر ما فهمه من *ترانسدنتالية كانت ويجادل بأن الطريقة الصحيحة للتعامل مع كانت أن تدور حوله عوضا عن أن تنفذ عبره. على ذلك، رغم هذه القائمة من حالات العداء وعدم الفهم، فإن كانت أثر بشكل بناء في الكثير من الفلاسفة التحليليين من فتنجشتين إلى ستراوسن وبتنام. في الوقت الراهن، قليل من الفلاسفة المنتمين إلى هذا الموروث يقاومون الإشارة العابرة لكانت، رغم أنه لا سبيل لاعتبار مذاهبهم كانتية. *أحدية ديفدسون الشذوذية مثلا شكلت جزئيا عبر إشارة واعية لتناول كانت مسألة النزاع بين الإرادة الحرة والسببية.

ثمة ملمحان رئيسان في فلسفة كانت النقدية يوظفان في تعريف الكانتية. الأول هو الإشارة الأساسية لما يسميه كانت «الإدراك الذاتي الترنسندنتالي»، خصوصا لذلك الجانب منه الذي يغطي الهوية الذاتية والوعي الذاتي. الثاني هو الإشارة إلى نهج ترانسدنتالي يعتبره كانت سبيلا ثوريا في حل عدد لا يحصى من حالات النزاع في الموروث الفلسفي منذ عهد اليونان حتى زمن ديفيد هيوم.

كلا الملمحين مركب، وهو يتشعب بطريقة متعددة عبر أعمال كانت وأعمال أخلافه من الكانتيين. فمثلا لا يشتمل الإدراك الذاتي الترانسدنتالي فحسب عند كانت على معطيات الوعي الذاتي المركزية فحسب، بل يشتمل أيضا على شبكة قبلية من *المقولات تجعل الخبرة الموضوعية عبرها ممكنة. في جانبها الشخصي الصرف، تقوم بتعريف مفاهيم متنوعة من المثالية الترانسدنتالية، من الذاتية المتطرفة في مفهوم فيخته «للأنا» إلى مذهب ستراوسن لمفهوم «الشخص» بوصفه مفهوما أوليا. أيضا فإنه يرتبط بطريقة آصرة عبر مفهوم كانت للحرية الترنسدانتالية بمفاهيم الكائن الشخصي، المسؤولية، والقانون الأخلاقي. معظم الفلاسفة الألمان الذين تأثروا بكانت، من فيخته حتى هوسرل وهيدجر، يقرون فكرة عن النفس تدور حولها الفلسفة النقدية. كثير منهم، مثل فيخته نفسه وشوبنهور، يعزو إلى هذه الفكرة أهمية أخلاقية أولية. في أزمنة أحدث، عبر مقارنة بسيطة بين *النفعية والكانتية في الفلسفة الأخلاقية، ارتبط هذا الجانب من مذهب كانت بمفهوم لا - عاقبي للخاصية الأخلاقية الكامنة في الأفعال.

الملمح الثاني، ترانسدنتلانية كانت، مركب بدوره وقد أوّل بطرق مختلفة. إنها تغطي مجالا يبدأ من ركون متضمن إلى كينونات فوق طبيعية، أو فوق حسية، يسميها كانت *«النيومينا» أو «الأشياء - في - ذاتها»، وينتهي بشكل مزعوم جديد في المنطق، منطق ترانسندنتالي، مصحوب بتطبيق ثوري مزعوم على مسائل فلسفية تقليدية. يمكن الإمعان في تصنيف السياق السالف بحيث يقسّم إلى قبول إيجابي للأشياء في ذاتها، خصوصا فيما يتعلق بالنفس الترانسندنتالية، ورفض سلبي لأية معرفة أصيلة بمثل هذه الكينونات فوق الحسية. لقد أفضى هذا الجانب السلبي بشوبنهور إلى التصديق على رفض كانت للميتافيزيقا الترانسدنتالية، كما أفضى الجانب الإيجابي بجيمس إلى رفض النفس الترانسدنتالية الكانتية في صالح مذهب هيومي امبيريقي معدل.

غير أن نهج كانت الترانسدنتالي، ومنطقه المزعوم، أقل غموضا عند كانت منه عند بعض من أخلافه. لقد رام رد هوسرل الفينومينولوجي الترانسندتالي مثلا إحداث نقلة من فهم مشترك غير تأملي إلى ملاحظة

وعي خالص أو أنا ترانسدنتالية لا سبيل للاتصال بها عبر الملاحظة الامبيريقية. لكنه لا يتضح كيف تفضي أوصافه الفينومينولوجية إلى معرفة قبلية بمثل تلك الأشياء. يحمل بيرس محمل الجد ركون كانت إلى بنية حسابية للنسق النقدي في تصوره الخاص بالمقولات و«الثلاثية»، لكنه في أغلب الأحوال بدا من المشكوك فيه القيام بعزو هذا القدر الكبير من الأهمية *لعمارة كانت. فضلا عن ذلك، رغم إشارة كانت إلى المنطق الترانسدنتالي بوصفه جزءا من نهجه المتميز، قد تبدو إشارة إلى صيغة غير قياسية من المنطق الصوري، لا يبدو أن ثمة سببا وجيها لاعتباره كذلك.

الراهن أن النهج الترانسندنتالي يلجأ أساسا إلى ملمحين؛ تصنيفه المبتكر للحكم «التركيبي القبلي»، ومفهومه «الشرط الخبرة الممكنة». يتطابق هذان الملمحان بشكل طبيعي مع فكرة تقر أن أية قضية تعبر عن شرط خبرة ممكنة محتم أن تتنزل منزلة خاصة يمكن وصفها عبر تصنيف تركيبي قبلي. من جهة، يقوم مفهوم شرط الخبرة الممكنة بوضع قيد على ما يمكن أن يعد معرفة ولا يجيزه إلا إذا كان يتعلق بخبرة ممكنة ما. رغم أن هذه الرؤية تختلف عن ركون الوضعية إلى التحققية، لكنها تتفق معها ومع هيوم في إقرار معيار صارم لتقويم الفلسفة التأملية. من جهة أخرى، فإن ذلك المفهوم يطرح مشهد مقاربة بناءة جديدة للخبرة، تعد فيه شروط الخبرة قبلية كما تعتبر إطارا مرجعيا يجعلها ممكنة. هذا هو الملمح الذي يرتبط بطريقة طبيعية بالمذاهب الفلسفية في *ألعاب اللغة (فتجنشتين)، *المخططات المفهومية (ستراوسن)، الأطر المقولية (كورنر)، أو النسبية المفهومية (بتنام). أيضا فإنه يرتبط بمذهب كولنجوود في «الافتراضات المطلقة»؛ وفق ذلك كله يرتبط بمشروع ستراوسن في «الميتافيزيقا الوصفية».

غالبا ما يعتبر كتاب فتجنشتين *Tractatus Logico-Philosophicus* صدى لمحاور كانتية في تصوره للقيود غير القابلة لأن يعبر عنها التي تقيد خبرتنا، وخصوصا في إشارته إلى نفس «ميتافيزيقية» تضع حدود العالم ومن ثم ليست جزءا منه (641.5). بيد أن الإشارات الأكثر مباشرية للكانتية إنما توجد في أعمال فتجنشتين المتأخرة، مثال *Philosophical Investigations* و *On Certainty*. ذلك أن أفكاره في شكول الحياة ولعبة اللغة التي تعبر عن شكل ما وتحكمها قواعد تجعل الخبرة ممكنة إنما تحاكي مفهوم كانت للخبرة الممكنة التي تحكمها مبادئ تركيبية قبلية. لم يعتبر فتجنشتين قواعده تركيبية قبلية، لكنه يلحظ وضعها المتميز عبر اعتبارها قواعد «نحوية». رغم أن مفهوم لعبة اللغة يأسر الفكرة الكانتية الخاصة بالخبرة المنظومية المحكومة بالقواعد، فإن مفهوم فتجنشتين، شأن مفهوم كورنر في الإطار المقولي، لم يصمم ليغطي الخبرة برمتها، بل قطاع منها فحسب. مذهب ستراوسن في المخطط المفهومي، يستغني بدوره عن التصنيف التركيبي القبلي، بحيث ينتج كانتية تتسم بصبغة أكثر امبيريقية مما يحبذ كانت.

غير أنه من كل المذاهب الكانتية المعاصرة، ظل مذهب ستراوسن الأكثر التزاما وتأثيرا. إنه يربط بين الملمحين اللذين سبق ذكرهما، الركون الأساسي غير القابل للرد إلى مفهوم النفس، والنهج الترانسدنتالي في تبرير مثل هذه المفاهيم الأساسية. عند ستراوسن الركون إلى شروط الخبرة استجابة كانتية مميزة للريبة التقليدية عبر مفهوم البرهان الترانسدنتالي. وعلى نحو مشابه، تعد «واقعية بتنام» محاولة واعية لتتبع لجوء كانت إلى موضوعية مبررة في الخبرة لا تركن إلى «رؤية - بعينها - لله» المطلقية لواقع ترانسدنتالي.

قد يشجع الشك مثلا في إمكان طرح تحليل امبيريقي *للنفس عبر سلسلة مغلقة من الانطباعات الحسية على طرح مذهب لا امبيريقي كانتي بديل. إذا كانت النفس، التي تنتمي إليها مثل تلك السلاسل من الانطباعات الحسية، شرط ضروري قبلي لأية خبرة ممكنة، فإنه يتوجب أن يرد هذا على، أو أن يتنكب على الأقل، مثل تلك الارتابية التقليدية. تصور ستراوسن الكانتي للنفس بوصفها مفهوما أوليا، غير قابل لأن يحلل عبر سمات ذهنية أو فيزيقية، إنما يعد صدى لتلك الاستجابة. أيضا فإن تصوره في إعادة تعريف ضرورية للأشياء بوصفها شرطا آخر للخبرة الممكنة إنما يوظف الأسلوب نفسه المستخدم صراحة في الرد على الارتيابية التقليدية في *الهوية. مفاد الفكرة المركزية أنه إذا كانت إعادة التعريف شرطا ضروريا لأية خبرة ممكنة، فإن شك المرتاب إما يعوزه الاتساق أو يتضمن توصية بالتعديل تظل في أفضل الأحوال اختيارية. سوف يكون الشك غير متسق من جهة، لأنه بدون الاعتقاد في الهوية ليست ثمة خبرة ممكنة، ومن ثم لا سبيل لاحتياز شك المرتاب على معنى. من جهة أخرى، سوف يكون تعديله اختياريا، إذا كان المرتاب يوظف برهانه في النصح بتغيير الأشكال القياسية التي تتم فيها إعادة التعريف تلك في مخططنا المفهومي.

لجوء ستراوسن لملامح «أولية» في خبرتنا، من قبيل مفهوم الشخص أو إعادة التعريف، يطرح كانتية

متواضعة، ولكن ثمة سبل أكثر تواضعا في فهم مذهب كانت نفسه. بخصوص النفس مثلا، تبنى كثير من الكانتيين رؤية تقر أن مثل هذه الإشارة تعد عند كانت إشارة محتمة إلى النيومونيا أو الأشياء - في - ذاتها. تدعم هذه الرؤية من قبل مذهب كانت في حل النزاع بين السبب و*الحرية في المتناقضة الثالثة، حيث يسهل تأويله على اعتبار أنه يقبل صورة «عالمين» من السببية الفينومينولوجية والحرية النيومونية. ملاحظاته على التمييز بين الخصائص الامبيريقية والخصائص المفهومة عند الكائنات البشرية ربطت أحيانا الكانتية بتعليم لا حتمي، تُضمن فيه الحرية البشرية والمسؤولية البشرية عبر استثنائهما من السببية الطبيعية. رغم أن كانت نفسه يرفض استراتيجية استثناء البشر من التأثير السببي، يظل من غير الواضح ما إذا كان حله للمناظرة التقليدية في هذا السياق لا حتمية أو تساوقية.

ج.هـ.ب.

*الكانتية المحدثة.

H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge, 1990).

Graham Bird, *'Kant's Transcendental Arguments'*, in E. Schaper and W. Vossenkuhl (eds.), Reading Kant (Oxford, 1989).

D. Davidson, 'Mental Events', in L. Foster and J.W. S.wanson (ed.), *Experience and Theory* (London, 1970).

Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, ed. and intr. James Conant (Cambridge, Mass., 1992).

P.F. Srawson, *Individuals* (London, 1959).

*** الكانتية، الأخلاق.** هي النظريات الأخلاقية التي ترجع أصولها، وتأثرت بشكل بناء، بالفلسفة الأخلاقية عند كانت.

تعين إسهام كانت المبرز في الفلسفة الأخلاقية في تطوير مركب لمبدأ يقر أن الأحكام الأخلاقية تعبيرات عن العقل العملي لا النظري. عنده، العقل العملي، أو «الإرادة العقلانية»، لا يستمد مبادئه في الفعل من أمثلة الحس أو العقل النظري، بل يجدها بطريقة ما ضمن طبيعته العاقلة. القدرة على استخدام العقل العملي في إنتاج مبادئ سلوكية يسميها كانت «*استقلالية الإرادة»، وهي تشكل كرامة المرء عنده. إن هذا المفهوم لاستقلالية الإرادة هو مصدر أنواع النظريات المتعددة التي يمكن أن نسميها على نحو مناسب «بالأخلاق الكانتية».

طور أحد أنواع الأخلاق الكانتية من قبل المتأثرين برؤية كانت في طبيعة المبادئ التي تقوم الإرادة المستقلة بإنتاجها. يجادل كانت بأن فعل الإرادة يكون حرا حقيقة إذا وفقط إذا كانت المبادئ التي نريدها قابلة لأن تعمم في شكل قانون كلي. تفضي مثل هذا المبادئ إلى *أوامر مطلقة، أو أوامر ملزمة بشكل غير مشروط، في مقابل الأوامر الفرضية، أو أوامر العقل الملزمة وفق شروط بعينها، مثل احتيازنا على رغبات في تحقيق غايات بعينها. يبدو أن كانت يعتقد أن *الكلية ضرورية وكافية للصحة الأخلاقية. غير أن هذا المذهب تعرض لكثير من الانتقادات، كما أن مناصري الأخلاق الكانتية، في مقابل موقف كانت نفسه، يجادلون بطريقة أكثر اعتدالا بأن الكلية ضرورية لكنها ليست كافية للصحة الأخلاقية. هذا هو موقف ر.م. هير ونظرية *المعيارية التي يشكل أبرز أنصارها. إن هذا الموقف «كانتي» في كونه يؤكد إحدى صياغات مبدأ الكلية، لكنه يختلف عن مذهب كانت بطرق مهمة، من قبيل كونه يتيح مجالا للاعتبارات النفعية.

يجادل كانت كما رأينا بأن المرء يحتاز على كرامة أو بأنه غاية - في - ذاته بفضل استقلالية إرادته. بالجمع بين هذا الجانب من الإرادة المستقلة مع فكرة الكلية، يخلص كانت إلى مثال مملكة الغايات في ذاتها، أو مملكة أناس يحترم الواحد منهم فيها إرادات أغياره المعممّة. لقد كانت هذه الفكرة مؤثرة إلى حد كبير، وأشهر أنصارها من المعاصرين هو جون راولز، الذي يقبل مفاد الفكرة الكانتية الخاصة بالإرادات العاقلة ذوات الاحترام المتبادل، لكنه يضيف أفكارا من عنده تشكل قوام نظريته في العدالة.

رائع أن نجد في بعض الحالات نظرية متأثرة بأخلاق كانت، عوضا عن أن تكون مثالا على الأخلاق الكانتية. لن يسعد وجودي مثل جان بول سارتر بفكرة أنه يطرح صيغة للأخلاق الكانتية. عند سارتر، كما كان عند نيتشه قبله، تصبح إرادة كانت المستقلة، الحرة لكنها مقيدة بطبيعتها العقلانية أساسا، إرادة متحررة كلية تخلق قيمها في سياق خيارات عشوائية حرة. هذه فكرة يتضح أنها كانتية في أصولها لكنها طورت بطريقة ما كان لكانت إلا أن ينكرها.

ر.س.د.

*الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ؛ تواريخ الفلسفة الأخلاقية.

R.M. Hare, 'Universal Prescriptivism', in Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991).

I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. H.J. Pton as The Moral Law (London, 1953).

Onora O'Neill, 'Kantian Ethics' in Peter Singer (ed. .), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991).

John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972).

* **الكانتية، المحدثة**: انظر المحدثة ـ الكانتية.

* **كانتور، جورج (1845-1918)**. استحدث رياضيات *اللامتناهي كما استحدث بطريقة لا تقل فاعلية حساب الفئات. تحتاز الفئة على نفس عدد عناصر فئة أخرى إذا كان بالمقدور مزاوجة كل عدد في أي منهما بعدد متفرد في الأخرى. إذا كان بالإمكان وضع فئة في مثل هذا التطابق التناظري الواحد ـ الواحدي مع الأعداد الصحيحة، يقال إن الفئة قابلة للحصر. أثبت كانتور أن الأعداد الجبرية (جذور المعادلات متكثرة الحدود مع معاملات الأعداد) قابلة للحصر وأن الأعداد الحقيقية، الأعداد الذي لا يتكرر بسطها العشري ولا ينتهي (1873، الإثبات القطري 1891) ليست قابلة للحصر. فرض الاستمرارية الذي يقول به كانتور (الذي يقر عدم وجود فئة متوسطة الحجم بين الأعداد والأعداد الحقيقية) أثبته ب.جي. كوهن عام 1963، بعد أن أفاد من نتيجة جزئية خلص إليها جودل عام 1983، يفترض أن يكون متسقا مع نظرية الفئات العادية لكنه غير قابل لأن يشتق منها.

جي.جي.م.

Joseph Warren Dauben, *George Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Cambridge, Mass., 1979).

* **كانتور، مفارقة**. كم عدد النقاط التي تشتمل عليها القطعة المستقيمة؟ يبين الإثبات القطري أنه يوجد منها ما يفوق ما يوجد من الأعداد الصحيحة. وماذا عن المستوى اللامتناهي؟ ذات ما يوجد في القطعة المستقيمة. الواقع أنه بوجه عام، يوجد منها ذات العدد الذي يوجد في مكان أبعاده ن طالما أن ن تساوي أو أكبر من 1. «أفهم ذلك»، كتب كانتور لديكند، «لكنني لا أصدقه». هل هذا العدد اللامتناهي من النقاط هو أعلى درجة متوفرة من *اللاتناهي؟ لا. لقد أثبت كانتور أيضا أنه بالنسبة لأية فئة، يمكن تشكيل فئة تشتمل على عدد أكبر من العناصر (فئة قوة الفئة الأصلية، التي تتكون من كل فئاتها الجزئية). هذا يعني أنه ليست هناك فئة تعد الفئة العظمى. يلزم عنه هذا أيضا (مفارقة كانتور) أنه لا توجد فئة كل الفئات، إذ إن كل فئة جزئية منها سوف تفضي إلى فئة أكبر.

ج.ج.م.

M.M. Zukerman, *Set and Transfinite Numbers* (New York, 1974).

* **كاوتسكي، كارل (1854-1938)**. المنظّر الماركسي الأبرز خلال العقدين اللذين سبقا الحرب العالمية الأولى، وقد أفصح عن العقيدة المشكوك في أمرها في زمانه. دافع عن رؤيته بنشاط ضد النزوعات التعديلية عند رنستين وضد الماركسية الأكثر ثورية عند لكسمبورج، ثم لينين في مرحلة متأخرة. فضلا عن ترويجه المثل الاقتصادية والفلسفية الماركسية، أنتج أعمالا رائدة في مواضيع متنوعة مثل مسألة توزيع الأراضي وأصول المسيحية. تأثر كثيرا *بالمادية «العلمية» عند كتّاب من أمثال هيتشر وداروين، وقد اتضح هذا في كل أعماله. حتى في السياسة، ظل كاوتسكي تطوريا، ماديا، كما أنه أساسا عرضة للتأثر بالآخرين.

د.مكل.

*الماركسية، الفلسفة.

Dick Geary, *Karl Kautsky* (Manchester, 1987).

Massimo Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938* (London, 1979).

* **الكبرى، الحجة**. حجة مؤثرة إلى حد كبير في النقاش الهيلينستي حول *الحرية والحتمية. أعدها ديوديروس كرونوس (يوناني، توفي حوالى 284 ق.م.) لدعم تعريفه للممكن على أنه ما يصدق أو سوف يصدق. يركن دويدروس إلى مقدمتين: « كل حقيقة ماضوية ضرورية» و«المستحيل لا يلزم عن الممكن». ومنهما يخلص إلى أنه «لا شيء ممكن لا يصدق الآن أو سوف يصدق». ثمة تخمين، هو الأقل تخيلية من معظم التخمينات، مفاده أن ديودورس قد استدل على النحو التالي: هب أن قضية ليست صادقة وسوف تبقى دوما غير صادقة؛ ثمة وقت في الماضي إذن لم تصدق فيه وستظل غير صادقة إلى الأبد في كل الأوقات اللاحقة؛ عن هذه الحقيقة الماضوية يلزم أن قضيتنا ليست صادقة؛ لكن تلك الحقية الماضوية ضرورية، وكذا شأن ما يلزم عنها. لذا، فإن قضيتنا ضرورة ليست صادقة.

ن.سي.د.

*الجبرية.

Nicholas Denyer, 'Time and Modality in Diodorous Cronus, *Theoria* (1981).

* **الأكبر، العالم، والعالم الأصغر**. يوجز هذان الزوجان من التعبيرات فكرة مفادها أنه بالمقدور عقد تناظر منظومي بين الظواهر ذات النطاق الأكبر والظواهر ذات النطاق الأصغر، خصوصا بين الكوني والبشري. هكذا يمكن أن نفترض قيام علاقات متبادلة بين الأجسام الفلكية تماثل تلك التي تقوم بين أجزاء الجسم الحيواني المفرد، أو أن الكون منظم بالطريقة التي تنظم المجتمع

البشري. طرحت تلك التعبيرات في القرن الخامس ق.م. منى قبل ديمقريتس، غير أن مثل تلك التناظرات تميز أيضا الفلسفات الفيثوغورية، الأفلاطونية، والرواقية. ليست ثمة براهين تبررها، لكنها تحتاز على قيمة تشجيعية كونها تسهل تقصيا ما كان ليسهل في غيابها تقصيه. بالتوكيد أن أفلاطون افترض أن لا سبيل للقيام بالعلم الطبيعي بشكل فعال إلا عبر تثمين عناصر القيمة المتضمنة في تصميم الكون بوصفه «كوزموس» أو «نظاما».

جي.د.ج.إي.

ثمة نقاش معاصر للفلسفة *قبل السقراطية تحمل التناظر محمل الجد تجده في:

A. Capizzi, *The Cosmic Republic* (Amsterdam, 1990).

* **التكتيل**. مصطلح استحدثه برنارد وليامز اسما للمبدأ الذي يقر أن «ينبغي علي القيام بـ س» و«ينبغي علي القيام بـ ص» يستلزمان «ينبغي علي أن أقوم بـ س وص». منذ ذلك الحين، عمم هذا المبدأ على خصائص وعمليات أخرى حيث يقال إن الخاصية أو العملية تتكتل إذا كان بإمكانها أن تستنتج من الوصل، كما في «س بالضرورة وص بالضرورة» التي تستلزم «س وص بالضرورة». في المقابل جادل البعض بأن الفاعل قد يكون ملزما بالقيام بـ س وملزما بالقيام بـ ص، دون أن يكون، على افتراض أن «ينبغي تستلزم يستطيع»، ملزما بالقيام بـ س وص معا، ومن ثم فإن التكتيل مبدأ غير صحيح.

ر.ب.م.

B. Williams, 'Ethical Consistency' (first pub. 1965), in *Problems of the Self* (Cambridge, 1973).

* **كثارسس** .(catharsis) تعني حرفيا «التطهير» أكان طبيا أم دينيا. إقرار أرسطو أن *التراجيديا «تنتج عبر الشفقة والخوف كثارسس لمثل هذه *العواطف» (أو «الحوادث»، فالكلمة اليونانية قد تعني الاثنين) يفهم عادة على اعتبار أنه يشير إلى تطهير أو إطلاق سراح عواطف الشفقة والخوف، ردا على أفلاطون الذي هاجم التراجيديا لكونها تشجع عليها. عند بعض المؤولين المعاصرين، ليس ثمة إشارة مباشرة إلى أفلاطون أو إلى عواطف المشاهد، وما يقره أرسطو أساسا أن الدراما توضح أو تحسم الحوادث التي تصورها. وكالعادة، فإن طريقة أرسطو المكثفة والغامضة في الكتابة تجعل من المستحيل حسم هذه المسألة.

ر.و.س.

A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics* (Princeton. NJ, 1992).

* **أكثر، أشياء، في السماء والأرض.**

هوارتيو، ثمة أشياء في السماء والأرض،
أكثر من تلك التي حلمت بها في فلسفتك.

(Shakeseare, *Hamlet*)

ما يقوله هاملت لصديقه هوراتيو يمكن أن يكون اتهاما *للفلسفة بوجه عام أو لفلسفة هوراتيو على وجه الخصوص. أو، إذا احتج بعض المتخصصين في أعمال شكسبير، القراءة الصحية هي «خاصتنا»، الفلسفة المشار إليها قد تكون فلسفة هوراتيو وهملت، التي قد يسخر هملت من إيمانها المبكر بالعقلانية، أو فلسفة كل البشر. على ذلك، لا قدر من البحث سوف يميط اللثام عن نزوع البشر شطر مناوءة الارتيابية فيما يتعلق بفوق الطبيعي، أو الإحكام الفلسفي، الخاص بهذا الاقتباس. عادة ما يفيد الاقتباس توحيد المرء مع الشاعر الملحمي ويتم تأويل خطابة هملت على أنها إقرار لشكسبير نفسه - ويعتبره إثباتا على وجود الله، الخارق، أو أي شيء قد يعتقد أن الاعتقاد فيه رغبة.

جي.أو.ج.

* **الكثيب، أغلوطة**. أغلوطة تعزى إلى الغموض. بحبة رمل واحدة لا تستطيع أن تصنع كثيبا. إذا كنت لا تستطيع أن تصنع كثيبا بحبات الرمل التي لديك، لن تستطيع أن تصنعه حال إضافة حبة رمل واحدة فحسب. إذن، حتى إذا كانت لديك 10 مليون حبة رمل، فإنك لا تستطيع أن تصنع كثيبا. رغم قدم هذه الأغلوطة، ربما أسأنا اختيار لفظة «الكثيب»؛ يمكن أن نجادل بأن المرء يستطيع صنع كثيب بأربع أو خمس حبات (ما يكفي لصنع ركامية دون تماسك) غير أنه بالمقدور إعادة صياغة الأغلوطة، مثلا: 1 عدد صغير، وأي عدد أكبر بـ 1 من عدد صغير يظل صغيرا؛ ولذا فإن كل الأعداد صغيرة. من ضمن الردود: إنكار المقدمة الكبرى، أي إقرار أن ثمة حدا فاصلا حاسما (حتى إن جهلنا موضعه)؛ أو تجنب النتيجة عبر الإصلاح من شأن المنطق التقليدي وعلم الدلالة.

ر.م.س.

Mark Sainsbury, *Paradoxes* (New York, 1988), ch. 2.

* **كجيتان، الكاردينال تومس دي فيو (1468-1534)**. الرئيس العام للرهبنة الدومنيكية، بوصفه كاردينالا ممثلا للبابا في الإمبراطوية عامي 1518-19، وقد اشترك في حوار فاشل مع لوثر، رغم أنه كان شارحا مؤثرا لأرسطو وأوغسطين. كان أقل ثقة في قدرات العقل البشري من التوماويين الأوائل، وقد أنكر

خصوصا إمكان إثبات خلود الروح بشكل مستقل عن الوحي. أيضا طوّر النظرية التوموية في قياس المماثلة، ومن ثم في كيفية تطبيق ألفاظ من قبيل «خيّر» دون لبس على *الله والمخلوقات المتناهية. جادل بأننا حين نصف الله والمخلوقات المتناهية بأنها خيّرة، فإننا نستخدم قياس مماثلة التناسب: الخاصية ذاتها تعزى إلى الله كما تعزى إلى المخلوقات، ولكن بطريقة تتناسب مع طبائعها المختلفة.

ت.ب.

*التوموية.

M. McCandles, 'Univocalism in Cajetan's Doctrine of Analogy', *New Scholasticism*.

*** كدورث، رالف (1617–80)**. ينتمي إلى *أفلاطوني كيمبردج، وهي مدرسة تركن إلى أفلاطون كي تؤكد أولية العقل بوصفه «أعلى مرتبة من العالم، ومن ثم فإنه مصمم العالم». أهم أعماله هو *The True Intellectual System of the Universe* (1678)، الذي اعتبر دحضا لهوبز، لكنه يشتمل على الكثير من الأفكار التي تستبق فلسفة القرن العشرين. مثال ذلك، ثمة استباق مثير لأحد براهين جي.إي. مور (المشكوك في أمرها) على استقلالية الأخلاق: «... طبيعة الأشياء هي ما هي وليست شيئا آخر..».. بكلمات أخرى، أية خاصية يختص بها شيء أو موقف هي بما هي بفضل طبيعته الذي يختص بها ـ العدالة هي العدالة والبياض هو البياض ـ وليس بالمقدور أن تصير تلك الخاصية بسبب أي أمر، حتى إن كان صادرا عن الله. مفاد براهين كدورث موجه ضد كل أنواع الردية، سواء رد العقل إلى الدماغ أو الأخلاق إلى الأوامر.

ر.س.د.

A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford, 1956).

*** الكذب**. يرى بعض آباء الكنيسة أن الكذب، المحرم دائما تقريبا، قد يكون فعلا صائبا في بعض الأحيان، إذا كان السبيل الوحيدة لحماية الجماعة من الاستجواب العدواني من قبل المضطهِدين. يجادل أوغسطين بأن الكذب محرم دائما، ويوافقه الأكويني على هذا الرأي. في مرحلة لاحقة، ينقسم الفلاسفة على النحو نفسه، حيث يقر كانت أن الكذبة تنتهك واجبا على المرء تجاه نفسه والآخرين، لأن الكائنات العقلانية مدينة بعضها لبعض بالصدق في تبادل الأفكار. أما مل فيشجب بعنف تقريبا كل أنواع الكذب بوصفها ضارة بالثقة البشرية ومن ثم بالنسيج الاجتماعي، لكنه يعتد بصوابه في مناسبات نادرة، كما يحدث حال كونه السبيل الوحيدة لتنكب أذى عظيم ليس مستحقا. يتعين على المذهب الملائم في الكذب أن يعتبر ما إذا كان، وكيف، يخترق الكذب قواعد سلوكية تحكم أفعال الكلام الخاصة بالإقرار وأن يحدد نوع الضرر الذي يحدثه بالثقة التي تشكل علاقات إنسانية مركزية.

أي.ماكآي.

*المطلقية، الأخلاقية؛ الذات، تضليل؛ النبيلة، الكذبة.

Sissela Bok, *Lying* (New York, 1978).

*** الكاذب، مفارقة**. مفارقية دلالية، عرفت منذ القدم، وقد تم التركيز عليها في أعمال متأخرة. يقول جاك «أنا أقول ما هو باطل»، مشيرا إلى الكلمات التي كان ينطقها آنذاك. إذا كان يقول الصدق حين قال إنه يقول الباطل، فإنه يقول ما هو باطل. أما إذا كان يقول الباطل حين كان ذلك هو ما يقوله، فإنه يقول الصدق. لذا فإن ما يقوله صادق إذا وفقط إذا كان باطلا، وهذا يبدو منافيا للعقل. تقر إحدى الاستجابات أن جاك لا يقول شيئا صادقا ولا باطلا. بيد أن ثمة تنويعة تثير صعوبة. تقول جل «أنا لا أقول الآن ما هو صادق». إذا لم تكن تقول الصدق حين قالت إن هذا هو مقصدها، فإنها تقول الصدق. إذا كانت تقول الصدق، فإنه يتوجب أنها كانت تقوم بما تقوله، ألا هو أنها لا تقول الصدق. لذا، يبدو أن ما تقوله صادق إذا وفقط إذا لم يكن صادقا.

ر.م.س.

*مفارقات.

Mark Sainsbury, *Paradoxes* (New York, 1988), ch. 5.

*** كراوس، كارل (1874–1936)**. كاتب مسرحي من فينا، شاعر وهجاء، اشتهر بوصفه ناشر Die Fackel)الشعلة)، وهي صحيفة مستقلة عنيفة تعنى بالنقد الاجتماعي والسياسي والأدبي حظيت بالإعجاب حين صدرت لأول مرة عام 1899. من بين المعجبين بها فتجنشتين. كان كراوس خصما لا يساوم لكل شيء يعتبره دجلا، وقد عدّ *اللغة مصدرا مهما بذاته للحقيقة، كما هاجم بعنف كل فرد ومؤسسة، خصوصا الصحافة، تقوم بإفساد اللغة وتقوم من ثم بتكريس النفاق والانحطاط الأخلاقي في عصره. توجّ هجومه الهجائي المرير على المؤسسات السياسية والثقافية التي اعتبرها مسؤولة عن الحرب العالمية الأولى في دراما ملحمية، *The Last Days of Mankind*، تشكلت أساسا من اقتباسات جعلها تتحدث بطريقة مميزة عن نفسها.

جي.هيل.

E, Timms, *Karl Kraus: Apocalyptic Satirist* (New Haven, Conn., 1986).

*** كربكي، سول (1940–).** منطقي وفيلسوف لغة أمريكي اشتهر بأعماله في «منطق المقاميات»، كما اشتهر أيضا بتأويله لآراء فتجنشتين في المعنى. وظّف مصطلح *العوامل الممكنة، فجادل ضد النظريات الوصفية في *أسماء العلم، ورأى أنها *معينات محكمة، أي تعبيرات تحتفظ (خلافا لمعظم الأوصاف المحددة) بالمشار إليه نفسه في كل عالم تشير فيه إلى أي شيء. أنكر نظرية فريجه التي تقر أن أسماء العلم تحتاز على معاني تحدد أي مواضيع تشير إليها، فجادل بأن الأسماء تحدد مبدئيا ما تشير إليه عبر عمليات من قبل الإيماء، ثم تنتقل من متكلم لمتكلم عبر سلسلة سببية، حيث يستقبل كل متكلم الاسم بقصد استخدامه للإشارة إلى الشيء نفسه الذي أشار إليه المتكلم الذي استقبل منه الاسم.

يركن كربكي إلى إحكام الأسماء كي يدافع عن مبادئ ميتافيزيقية في ضرورة الهوية والأصل، حيث تستلزم الأخيرة أنه يستحيل على الشيء المركب أن يكون تركب أصلا من أجزاء مختلفة جدا من حيث الهوية أو النوع عن تلك التي تكّون منها حقيقة. دفاعه عن هذا المبدأ جعله ينكر الربط التقليدي بين *الضرورة و*القبلية وأن يقر أن بعض الحقائق الضرورية يمكن أن تكون بعدية وأن تكون بعض الحقائق العارضة قبلية. مثال ذلك، إقرار الهوية الذي يقول إن الماء هو يد2 أ إقرار هوية صادق لم يكتشف صدقه إلا امبيريقيا لكنه، إن صح ما يرتئيه كربكي، إقرار ضروري. كمثال مفترض للحقيقة القبلية العارضة يستشهد بإقرار مفاده أن قضيب المتر القياسي يبلغ طوله مترا. لموقف كربكي من مثل هذه المسائل مترتبات ميتافيزيقية واسعة المدى، كما يتضح من ركونه إلى ضرورة الهوية في نقده اتساق نظريات *هوية العقل ـ الجسم.

إي.جي.ل.

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).
———, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford, 1982).

*** كرتلوس (حوالى 400 ق.م.).** يعتبر نفسه من أبتاع هرقليتس، وهو يقر أن كل الفرديات المحسوسة تتغير في كل جوانبها عبر كل الأزمان. وفق أرسطو (*Metaphysics* 1010a10-15)، يشتق كرتلوس نتائج متطرفة حول استحالة الإشارة إلى الأشياء في العالم الحسي: «لقد قام بتعنيف هرقليتس لقوله إنك لا تستطيع أن تسبح في النهر نفسه مرتين؛ ذلك أنه هو نفسه (كرتلوس) يعتقد أنك لا تستطيع أن تسبح فيه مرة واحدة»؛ «وفي النهاية اعتقد أنه يتوجب على المرء ألا يقر أي شيء على وجه الإطلاق، وأن يقتصر على تحريك أصابعه». يبدو أن هذا الموقف متضمن في مذهب هرقليتس في *الصيرورة الذي هاجمه أفلاطون بعنف في محاورة *Theaetetus*. هذه هي المحاورة التي تهب المزيد من التبصر لفكر كرتلوس، على افتراض وجود ما يقوم بإنجاز تلك المهمة. (محاورة أفلاطون *Cratylus* تعرض كرتلوس على اعتبار أنه طور نسقا من التناظر غير التقليدي بين (أجزاء) الكلمات والعالم.)

إي.ل.هـ.

M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, tr. M.J. Levett(Indianapolis, 1990), 7-65.

*** تكراري.** تكون الصياغة المفيدة في *الحساب القضوي تكرارية إذا كانت صادقة مهما كانت قيم الصدق المحددة بمكوناتها القضوية الأساسية (الذرية). يمكن تحديد ذلك عبر *جداول الصدق. (*إجراء قراري). يمكن تحديد الصيغ التكرارية في الحساب الحملي بالتعامل مع الصيغ المكممة كما لو أنها مكونات أساسية في صيغ مفيدة واختبار التكرارية. مثال ذلك ((x) Fx v — (x)Fx) ، تناظر (p v —p)، في حين أن (x) Fx v (x)—Fx)) ليست تكرارية.

وفق استخدام أقدم، أحيانا تسمى الفئة المكونة من قضايا سليمة منطقيا أو الحقائق التحليلية تكرارية.

وفق استخدام آخر، أحيانا توصف مبرهنات الحساب القضوي

بأنها مبادئ التكرارية.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).
E.L. Post, "Introduction to a General Theory of Propsitions", *American Journal of Mathematics* (1921).

*** كرستيفا، جوليا (1941–).** منظّرة، عالمة لغة، ناقدة أدبية، وفيلسوفة من فرنسا، تعمل الآن بالتحليل النفسي. ولدت في بلغاريا لكنها استقرت في باريس منذ منتصف الستينات، وقد جمعت بين النظرية الماركسية والصورانية الروسية مع *البنيوية و*التحليل النفسي كي تنتج نهجا انتقائيا قادرا على التعامل مع مختلف الفروع، وذلك بغية مقاربة مسائل تتعلق بالذاتية. ميّز هذا النهج كل أعمالها اللاحقة. عملت بداية مع دريدا وآخرين في الجماعة الدولية Tel Quel، وقد كان فحصها النظري للنصوص الأدبية، الإبداع، واكتساب اللغة قد توسع بحيث اشتمل قضايا سياسية وجنسية وفلسفية ولغوية متعلقة. تعلق بعض من أعمالها بالفلسفة *النسوية،

وبعض آخر تعلق بالاستاطيقا، الدراسات الثقافية، والتحليل النفسي.

أي.سي.أي.

Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (Oxford, 1986).

* **الكرواتية، الفلسفة.** أقدم عهد للاتصال بين الكرواتيين والفلسفة القرن التاسع، بمكوث الفيلسوف وعالم اللاهوت الألماني جوتشلك في بلاط الدوق الكرواتي تربمير، لكن أول شخصية مهمة هو هرمان الدلماتي (القرن الثاني عشر)، تلميذ ثيري تشاتريس، مترجم إقليدس والرسائل العربية في الفلك، ومؤلف *De Essentiis.*

العصر الذهبي لفلسفة الكرواتية هو عصر النهضة والعهد الباروكي. في ذلك الوقت، فضل العديد من الفلاسفة طرح آرائهم عبر التعليق على أرسطو. هذا ما قام به خصوصا الفلاسفة الأرسطيون من أمثال انتون ميدو (1530–1603)، الذي كان لديه ميول شطر النزعة الاسمية، وجوراج دوربوفونيك (1579–1622) الذي كان أكثر ميلا للنزعة المحافظية. كان فرانجو بيترك (1529–97) ناقدا لأرسطو، وقد ألف تركيبة أفلاطونية محدثة هي *Nova de Universis Philosophia.* من ضمن فلاسفة الأفلاطونية المحدثة نذكر أيضا فردريك جريسوجونو (1472–1538)، نيكولا فيتو جوسيتش (1549–1610)، وميهو مونالدي (1540–92).

قام عالم اللاهوت البروتستانتي والفيلسوف ماتيجا فلاسيك اليريك (1520–97) بإسهام مهم في علم التأويل. من ضمن الأسماء المميزة الأخرى هناك عالما اللاهوت بينيدكت بنكوفتش وجوراج دراجيستش (القرن الخامس عشر). كان دراجيستش نشطا في فلورنسا؛ أشهر أعماله دفاع عن سافونارولا عنوانه *Prophetic Solutions.* في الجانب الأكثر علمية، نجد العالمين واللاهوتيين م.أي. دي دومينسي و ف. فرانستش (القرنين السادس عشر والسابع عشر)، وقد عنيا أيضا بالمنطق ومناهج البحث العلمي.

في بداية القرن السابع عشر، في غمرة الإصلاح المعارض، أسس العديد من المدارس الكنسية (مثل الأكاديمية اليسوعية في زغرب عام 1606 والكوليجيوم الكرواتي في فينا عام 1624) حيث تم تعليم الفلسفة ودراستها.

أشهر علماء الكروات وفلاسفتها هو رودر بسكوفتش (1711–87)، وقد أثرت نظرياته الديناميكية في المكان والمادة في فارادي وماكسويل كما استبقت الفيزياء الحديثة.

خلال القرنين الثامن والتاسع عشر تابع الفلاسفة الكرواتيون بنشاط ويسر التطورات الفلسفية التي حدثت في أوربا. فعلى سبيل المثال قام جي.ب. هورفاث (1764–1837) بطرح تعليق نقدي على فلسفة كانت في نهاية القرن الثامن عشر، كما قام سيمون كيوستش عام 1815 بالدفاع عنها. اندريجا دوروتتش (1764–1837)، فضلا عن آخرين، الذي قام بتدريس الفلسفة في روما، كتب عن الأنثروبولجيا الفسفية (*Philosophicum Specimen de Homine*) عام 1795، كما كتب عن تاريخ الفلسفة. فلسفة اللغة نوقشت من قبل اثنين من مقاطعة دالماسيا، ف. بوتيورا (1779–1861) و جي. بوليتش (1816–83). الاستقبال المبكر للمنطق الرياضي (عند بيانو وشرودر) تعين في أعمال الب ناد (1866–1901). أشهر مؤلفي القرن التاسع عشر هو عالم الاستاطيقا فرانجو ماركوفتش (1845–1914). نظريته في علم الجمال هي الرائدة في الفلسفة الكرواتية، رغم أنها محافظة إلى حد ما كما أنها تسرف في الصورية حين ترى من منظور أوربي. عنده، يكمن الجمال في التجانس أو في الوحدة ـ في ـ الكثرة، «في المصالحة المتناغمة النهائية التي تقضي على التنافر التاريخي»، ثم في الوضوح، الحيوية، والتمام. أما دجورو أرنولد، أحد تلاميذ ه. لوتز، فقد قام بتطوير نسق ميتافيزيقي من النوع الروحي، استلهمه جزئيا من ليبنتز.

أكثر الفلاسفة أصالة في النصف الأول من القرن العشرين بافاو فوك-بافلوفتش، مؤلف *The Theory Knowledge* (1926)، حيث يجادل ضد إمكان الابستمولوجيا. المعرفة عنده لا تشكل مجالا موحدا، فهي تشتمل على عمليات الإدراك المعرفي، هي محل اختصاص علم النفس، في حين أن نظريات الإدراك المعرفي محل اختصاص الميتافيزيقا. المؤرخون المبرزون للفلسفة هم ألبرت بازالا وفالديمير فيليبوفتش. عقب الحرب العالمية الثانية، كانت جماعة براكسس [العملية] أو مدرسة زغرب في الماركسية (الراحل جاجو بتروفتش ثم ميلان كانجرجا، برانكو بوسنجاك، وآخرون) هي أهم جماعة. الفلسفة التحليلية تمثلها مدرسة زادار ـ ريجيكا ونيفين سيساردتش، مؤلف كتاب في الفيزيقية.

ن.م.

*الصربية، الفلسفة؛ السلوفينية، الفلسفة.

المصادر الأكثر أساسية هي منشورات قسم تاريخ الفلسفة في معهد التاريخ في جامعة زغرب، خصوصا المراجعة Prilzi za istrazivanje hrvatske filozofs;e

bastine التي بدأت مؤخرا تظهر في نسخ إنجليزية وألمانية. يقوم المعهد أيضا بنشر سلسلة من الدراسات المختصة (كلها كرواتية). ثمة منشور حديث بالإنجليزية والألمانية في عدد خاص عن الفلسفة الكرواتية في *Synthesis philosophica* (1993). مراجعات.

*** كروبوتكن، بيتر (1842–1921).** بعد رحيل بوكينين عام 1876، أصبح كروبوتكن أكثر منظّري *الفوضوية تأثيرا لعدة عقود. في مرحلة مبكرة من حياته رفض الخلفية الارستقراطية ووضع ثقته كاملة بطريقة جزمية في الخير الأعظم الذي تحتازه الطبيعة البشرية، كما عزا الشواهد التي تشهد على خلاف ذلك إلى التأثير الغادر للسلطة والرأسمالية المستغلة. عنده، كل سلطة خارجية فاسدة بالتعريف، ولذا لم يحاول إطلاقا وصف المبادئ المنظمة لأية حركة أو مجتمع فوضوي، معتقدا أن أمر تشكيل المجتمع الذي تعيش فيه الجماهير المضطهدة وقف عليها. في محاولته ترويج مبادئه الأخلاقية في المجتمع بأسره، وضع الكثير من الخطط العملية لتحسين المجتمعات الزراعية والصناعية. انتقاداته المريرة لقدرة الدولة المروعة على تعطيل وتقويض المجتمعات الطبيعة ظلت تحظى بالإعجاب.

د.مكل.

C. Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism* 1872-1886 (Cambridge, 1989).

M. Miller, *Kropotkin* (Chicago, 1976).

*** كروتشه، بنيديتو (1866–1952).** فيلسوف إيطالي تأثر بفيكو، فرانسيسكو دي سانكتس، وهو ناقد أدبي إيطالي ومؤرخ، كما تأثر بالمثالية الألمانية. يعرّف كروتشه الفن بأنه حدس عاطفي، عرض لصور جميلة أو معبر عنها بطريقة جيدة. إنتاج الصور بحد ذاته ليس إنتاجا للفن ضرورة؛ الصور التي تجمع بشكل عشوائي قد تكشف عن ضجر الفنان أو روحه التنافسية، لكنها ليست وحدات مرتبطة متجانسة ما لم تكن «مفعمة» بالعواطف المكثفة. وكذا شأن الأعمال الفنية التي تظل حبيسة أذهان الفنانين الحساسين دون أن تترجم إلى أشكال خارجية. الأعمال الفنية كليات متفردنة: «تولد» القصيدة في هذه الكلمات بعينها وتلك القافية بعينها. «البطولة والتأمل في الموت يوجدان في بيت القصيدة الحرة متعدد المقاطع والمعصوم». العمل الفني تركيب قبلي استاطيقي للصور والانفعالات في الحدس، ولذا فإن كل عمل فني أصيل غير قابل لترجمة، وغير قابل للتصنيف ضمن الأجناس والتصنيفات الفنية. غير أن الأعمال الفنية ليست حقائق فيزيقية، وليست أشياء يقرها الفنانون حول الواقع: *Fraancesca* دانتي محصنة ضد التقريع الأخلاقي، ضد الحريق، وضد التقويم النقدي.

ب.ت.

Benedetti Croce, *Breviario di estetica: quattro lezioni*, 12th edn. (Bari, 1954).

*** كريج، مبرهنة.** نتيجة في المنطق الرياضي استخدمت للدفاع عن إمكانية الاستغناء، من حيث المبدأ، عن الحدود النظرية. هب أن ن نظرية أكسوماتية صورية من النوع العادي (مثال نظرية صورية في الفيزياء)، وأن و جزء مقيد من مفردات ن (قد تقتصر و على الحدود «الملاحظية»). تقر مبرهنة كريج وجود نظرية صورية أكسوماتية ن* حيث (1) مبادئ ن* تشتمل فحسب على حدود في و، و(2) تستلزم ن و ن* جمل و نفسها، أي تشتمل على جمل تم تشكيلها من حدود و.

أي. جب.

ثمة إثبات لهذه المبرهنة في:

W. Craige, 'On Axiomatizability within a System', *Journal of Symbolic Logic* (1953).

*** كريسبوس. (حوالي 280–207 ق.م.).** الرئيس الثالث للمدرسة الرواقية وهو الذي طرح تعاليمها بطريقة صورية. يقال إنه كتب 700 عمل؛ «ما كان لولا هو أن تكون هناك ستويا»، أي ما كان للمدرسة الرواقية أن تقوم لها قائمة. استحدث المنطق القضوي بوصفه نسقا صوريا. أوّل العواطف الجامحة على اعتبار أنها أحكام باطلة، رافضا السماح بالصراع بين الأجزاء العاقلة وغير العاقلة في النفس، كما أوّل خبرة أن يكون المرء ضائعا بين البدائل على اعتبار أنها تذبذب بين الأحكام المتعلقة بما هو الأفضل أسرع من أن يدرك. بالركون إلى الأفكار العلمية التي عاصرها، قام بتطوير تفسير للكائن الإلهي عبر «النفَس» (الروح، pneuma) التي تنفذ في كل الأشياء، كما أسهم في نظرية السببية. كرس كثيرا من الجهد للجدل في كلية العناية الإلهية واتساق المسؤولية مع الجبرية.

ر.و.س.

*الرواقية.

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (London, 1974).

———,and D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987).

نصوص وتعليقات.

*** كريسكاس، هاسدي ابن (1340– حوالي 1412).** فيلسوف يهودي ولد في برشلونة. سجن لأنه قام دنس

«خبز القربان المقدس»، وقد أصبح أحد رجال الحاشية الملكية في أراجون واتهمته السلطة الملكية برد الاعتبار لليهود الأسبان عقب الثورة عليهم التي فقد فيها ابنه عام 1391. في كتابه (*Light of the Lord*الذي طبع عام 1410 وأعيد نشره في فيرارا عام 1555) يقوم كريسكاس بنقد *الأرسطية الميمونية، التي بدا أنها تحمي من سوف يصبحون مرتدين: لقد اعتبر ابن ميمون خطأ أن الاعتقاد في الله وصية، في حين أنها مفترضة من قبل كل الوصايا الإلهية. يقوم أيضا بدحض*الكوزمولوجيا الأرسطية، كما يعرضها ابن ميمون، كلية. ليس ثمة تناقض في فكرة المكان الخالي أو الكمية اللامتناهية؛ لكل جسم وزن، وليس لديه نزوع طبيعي إلى أعلى أو أسفل. بالاستشهاد بالرؤية التلموذية التي تقر أن الله يحكم 18000 عالما، يقترح كريسكاس أن العوالم قد تكون لامتناهية، بحيث يوفر كل منها «مركزه» الخاص به لثقل الأجسام الساقطة. رحب اسبينوزا بكثير من آرائه.

ل.إي.ج.

Harry Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (first pub. 1929; Cambridge, Mass., 1971).

*** كريسل، جورج (1923–).** عالم منطق نمساوي وكوزموبولتاني. بوصفه رياضيا قام أساسا بدراسة الإثبات والحوسبة. رغم أنه ليس مؤسس مدرسة، فقد كان له تأثير واسع على فلسفة الرياضيات عبر شروحاته العديدة. من المواضيع المتكررة في أعماله «كون معطيات التأسيس تتكون من خبرة رياضية بأعمال الرياضيين»، أن الشعارات التأسيسية (خصوصا الصورانية) عادة ما يتسنى إثبات بطلانها عبر الاهتمام الحريص بالحقائق البينة؛ أن الرياضيات الكلاسيكية والبناءة يستعملان كلا على حدة المناهج المناسبة لوصف أجزاء مختلفة من العالم نفسه (الأشياء الرياضية والشواهد الرياضية على التوالي)؛ أن إثبات المبرهنة قد يمنح معلومات إضافية مهمة لفهم دور المبرهنة؛ وأنه يتوجب على المرء في الرياضيات أن ينمي إحساسا بمتى يتوجب عليه أن يكون مفاجأ.

و.أي.هـ.

*البنائية؛ الصورانية.

Georg Kreisel, 'Mathematical Logic: What has it Done for the Philosophy of Mathematics?',

in R. Schoenman (ed.), *Bertrand Russell: Philosopher of the Century* (London, 1967).

*** الكظرية، الغدة.** نتوء صغير في منتصف الدماغ يعزله ديكارت في نظريته الشهيرة في علاقة العقل بالجسم بوصفه «المكان الأساسي للنفس». حين تستثار الغدة من قبل *الأرواح الحيوانية السابحة عبر الأعصاب والدماغ، تحصل الروح القاطنة في الغدة على نوع بعينه من الإحساس؛ وبالمقابل، حين تريد الروح حركة، تستطيع أن تنقل تعليمات إلى الجسم عبر الغدة (Tratise on Man) (1633). عادة ما يعترض بأن تحديد موضع لمثل هذه النقلات السيكوفيزيقية يكاد لا ينجح في التخلص من صعوبة في رؤية كيف يتسنى لجوهر لا مادي كلية أن يثير ويستجيب للضغط المادي.

جي.كوت.

Virgil Aldrich, "The Pineal Gland Uppdated", *Journal of Phhilosophy* (1970)P repr. In G. Moyal (ed.), *Rene Ddescartes: Critical Assessment* (London, 1991), iv.

*** الكافي، مبدأ السبب.** يقر ليبنتز أن مبدأ السبب الكافي أساسي لكل أنواع الاستدلال العقلي. يقر هذا المبدأ على حد تعبيره أنه يستحيل وجود حقيقة صحيحة أو موجودة أو أية قضية صادقة، دون أن يكون هناك سبب كاف لكونها كذلك وليس خلافا لذلك، رغم أننا لا نستطيع أن نعرف تلك الأسباب في معظم الحالات». باختصار، لا شيء بدون سبب لوجوده، ولكونه ما هو: [*nihil sine ratione*لا تدع شيئا يحدث دون سبب].

كرس شوبنهور أول أعماله الفلسفية لنقاش هذا المبدأ، حيث يحدده بأنه «ما يسوغ لنا البحث في كل مكان عن اللماذا». غير أنه انتقد محقا أسلافه، بمن فيهم ليبنتز، لكونهم أساؤا فهمه، أساسا عبر الخلط بين مفهومي المبرر والسبب، وقد ميز بين أربعة تطبيقات تفسيرية للمبدأ: المادي (في تفسير التغير الطارئ في العالم الطبيعي)، المنطقي (في استنباط حقائق قبلية)، الرياضي (في طرح براهين هندسية)، والأخلاقي (في تفسير الأفعال عبر الدوافع). قد يكون هذا التصنيف غير مرض، غير أن المبدأ نفسه يقر شيئا مقنعا بداهة، كونه يقر أن كل ما يوجد أو يحدث محتم أن يكون قابلا من منظور ما للتفسير.

أي.سي.ج.

G.W. Leibniz, *The Monadology* (1714), sects. 31,32.

A. Schopenhauer, *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (1813).

*** الكافي، الشرط:** انظر الضروري والكافي، الشرط.

*** التكافؤ.** تتخذ القضية الشرطية الصياغة إذا س ف ص. معكوسها الشرطي يتخذ الشكل إذا ص ف س. التكافؤ س إذا وفقط إذا ص هو وصل الشرط بمعكوسه. يعبر عن التكافؤ وفق ترميز حساب القضايا بأحد الترميزين التاليين: س ≡ ص أو غالباً

غير خجلين بقدر ما كان الكلبيون، فهم لا يعترفون بأية سجية من سجايا التمييزات التقليدية والطواطم التقليدية. لماذا يتوجب ألا نمارس الجنس في المعابد، وألا يقوم المرء بأكل والديه الميتين، ويعتبر أملاك الآخرين ملكا له؟ فالآلهة، مهما يكن من أمر، تملك كل شيء؛ الأصدقاء يتقاسمون كل شيء، والحكماء وحدهم هم أصدقاء الآلهة الحقيقيين: لذا فليمتلك الحكماء ما شاءوا، وإن كان كونهم حكماء سوف يجعلهم يحجمون عن إشباع الرغاب التي يمكن التخلي عنها. ولأنهم لا يشعرون بأي ولاء للآلهة أو لعادات أية دولة، فإنهم يعتبرون أنفسهم «مواطني العالم». الكلبيون يطبقون ذلك أكثر مما يفعل الرواقيون، وهم يحتقرون الأبحاث الكوزمولوجية والمنطقية التي يقوم بها الرواقيون وتطبق في الأكاديمية. ما نحتاج إلى معرفته هو فحسب كيفية العيش هنا والآن، بحيث نقصر رغابنا على ما يمكن إشباعه، وأن نحجم عن اتخاذ موقف مما يحدث في العالم. لهذه العزلة المتناقضة، وبشكل غير متوقع، أصداء في مواعظ طائفة أخرى من المتجولين، الذين نسميهم اليوم بالمبشرين المسيحيين. لا بد أنهم بدوا لمعظم معاصريهم مجرد نوع آخر من الكلبيين. الراهن أن ثمة الكثير من أصداء المحادثة الكلبية في الأناجيل (كما للمرء أن يتوقع إلا من مواطني جاليليو الهيليني). كما لو أن القاعدة الكلبية تنصح بأن يحملوا جرابهم فوق ظهورهم، ويتبعوا هرقل، الذي يسعى وراء درب القيمة الكادحة الوعر عوضا عن السعادة، رغم الخزي الذي يراه الآخرون في ذلك.

تاريخ مصطلح «الكلبية» منذ العهد الهليني مثير. ربما استخف ديوجينس وآخرون من الوضع السياسي والثقافي السائد في عصرهم: الواقع أنه يقال إن ديوجينس قد نفي من سينوب لأنه قام (حرفيا) بتشويه عملة. غير أنهم كانوا رجالات أخلاق متفانين، ولم يكونوا عدميين. لقد كانت «الكلبي» تعني في مرة من المرات «الإنسان الذي يعيش عيشة الكلاب، دون شعور بالخجل، ودون مقر يأوي إليه». الآن، استنادا على حكاية تتحدث عن بحث ديوجينس في ضوء النهار حاملا مصباحه عن رجل «عدل» حقيقة، فإن الكلبيين يستخفون من كل المزاعم الأخلاقية أو الغيرية. جزء من هذا يرجع إلى سمعة الكلبيين السيئة خلال القرون المبكرة بعد الميلاد، وفق وصف كتّاب ساخرين من قبيل لوسيان. لكن التفسير الأساسي إنما يكمن في الافتراض الطبيعي الذي يقر بأن من يستخف بقيمنا لا بد أنه يستخف بكل القيم. لقد اعتبر الكلبيون، مثلما اعتبر المسيحيون الأوائل، مبغضين للبشر لأنهم وعظوا ضد تقسيم الطبقات، الجشع، والعداوة، وأفصحوا عن سوقيتهم عبر كونهم لم يخجلوا كما شعر الآخرون أنهم يتوجب عليهم أن يخجلوا بسبب عوزهم للاحترام.

س.ر.أي.سي.

Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, tr. R.D. Hicks, Loeb Classical Library (London, 1925).
Gerald Downing, *Christ and the Cynics* (Sheffeld, 1988).
D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (London, 1948).

* **الكليات**. هي ما يفترض أن تشير إليه حدود عامة من قبيل «أحمر»، «طاولة»، «شجرة»، حين تفهم بوصفها كينونات متمايزة عن أية *أشياء فردية يمكن وصفها بتلك الحدود. ولكن لماذا يتوجب علينا افتراض وجود مثل تلك الكينونات، وما الذي يتوجب أن تكون عليها طبيعتها حال وجودها؟ ثمة برهان على وجودها، يرجع إلى أفلاطون، مفاده الحاجة إليها لتفسير لماذا كل الفرديات، ولا شيء سواها، التي يمكن وصفها بأنها حمراء مثلا، يمكن وصفها على ذلك النحو. لا ريب أنه محتم على تلك الأشياء الفردية المتمايزة أن تحتاز على شيء مشترك بينها كي تصنف على أنها مشابهة ـ وذلك المشترك بين كل الأشياء الحمراء ولا شيء سواها هو الحمرة الكلية. الأشياء الحمراء حمراء بفضل علاقتها بالكلي، وفق «الواقعية» التقليدية. أما بخصوص طبيعة هذه العلاقة وطبيعة الكليات نفسها، ثمة خلاف بين الواقعيين. يقر «الأفلاطونيون» أن الحمرة الكلية تحتاز على وجود لازماني ـ مكاني متمايز عن كل الأشياء الفردية الحمراء، التي لا حاجة في وجودها لوجود الكلي. في المقابل يرى «الأرسطيون» أن الحمرة الكلية لا توجد إلا على نحو غير قابل للفصل عن وجود الأشياء الفردية الحمراء. غير أن رؤية الأفلاطونيين تثير صعوبات فيما يتعلق بعلاقة الأشياء الفردية الحمراء بالحمرة الكلية، في حين أن الرؤية الأرسطية تجعل دلالة كون الكليات «واقعية» مبهمة بعض الشيء. فضلا عن ذلك، فإن البرهان الذي ذكرناه لتونا على وجود الكليات ليس مقنعا تماما. تقر «المفهومانية» أن تصنيفنا للفرديات تحت حدود عامة ناتج عن اهتماماتنا البشرية الانتقائية وليس تفكرا في حقيقة ميتافيزيقية، في حين تقر «*الاسمية» أن تشابهات الفرديات تكفي لتبرير تطبيقنا الحد العام نفسه عليها دون ركون إلى أية كينونة إضافية.

غير أن فشل برهان تقليدي على الواقعية والصعوبات الداخلية التي تعاني منها المواقف الواقعية لا يكفيان لتقويض الرؤية الواقعية. في الآونة الأخيرة

طرحت براهين جديدة على الواقعية تركن إلى الكليات في تفسير القوانين والتعميمات السببية. هكذا يحثنا فلاسفة من أمثال د.م. آرمسترونج على تفسير الضرورة الطبيعية على أنها علاقة بين كليات، وأنه فقط بالركون إلى هذا المفهوم يمكن عقد تمييز بين التعميمات العارضة والتعميمات شبه القانونية. وفق هذه الرؤية، لا ضرورة لافتراض أن كل حد عام يشير إلى كلي حقيقي، باعتبار أن تلك التعميمات المحتاجة وحدها التي قبل قيامها بدور في القوانين العلمية. لذا فإن هذه الرؤية ليست مضطرة لأن تخجل من ملاحظة فتجنشتين أنه توجد حدود عامة مثل «لعبة» يبدو أنه يستحيل عزل أية خاصية مشتركة لكل وفقط كل الحالات الفردية التي تسري عليها.

ثمة سبب آخر يجعل الواقعي في غنى عن الإحجام عن التمييز بخصوص الحدود العامة، مفاده أن مثل هذه الحدود تنتمي إلى عدد من التصنيفات الدلالية المتمايزة، لا تستدعي جميعها معالجة واقعية. من الحدود الثلاثة العامة سالفة الذكر ـ «أحمر»، «طاولة»، «شجرة» ـ الأخيران *تصنيفيات، والأخير فيهما وحده حد لنوع طبيعي. تختلف الحدود التصنيفية عن الحدود العام مثل «أحمر» في كونها لا تحمل فحسب معايير هوية للتطبيق بل أيضا معايير هوية للأشياء الفردية التي تسري عليها. باعتبار أن الفرديات غير قابلة إطلاقا للتفريد إلا نسبة إلى تقسيم تصنيفي مناسب، يمكن أن نجادل بأن الواقعية نسبة إلى الفرديات تتطلب واقعية نسبة على الأقل لبعض الكليات، ألا وهي ما تشير إليه حدود الأنواع الطبيعية الحقيقية.

إي.جي.ل.

*النوعيات؛ الخواص؛ الخواص الفردية.

D.M, Armstrong, *Universals and Scientific Realism* (Cambridge, 1978).

M.J. Loux (ed.), *Universals and Particulars* (New York, 1970).

E.J. Low, *Kinds of Being* (Oxford, 1989).

*** الكليانية.** أية رؤية تقر أن خصائص العناصر الفردية في مركب محددة من قبل علاقات تقوم بينها وبين عناصر أخرى. الكليانية ليست تعليما بقدر ما هي مجموعة من التعاليم. قد يناصر المرء الكليانية بخصوص *المعنى (معنى الجملة يتوقف على علاقاتها بجمل أخرى في اللغة)، دون أن يناصر الكليانية في التبرير (ضمان الاعتقاد يرتهن بعلاقاته بمعتقدات المرء الأخرى). ليس من الضروري أن يناصر الكلياني في التدليل (المزاعم الامبيريقية لا تواجه الخبرة بشكل فردي بل جماعي) الكليانية في *الاعتقاد (محتوى الاعتقاد مثبّت من قبل علاقاته بمعتقدات المرء الأخرى). على ذلك يتوجب أن نسلم بأن الكليانية تنزع شطر إثارة إطار عقلي يعتبر الظواهر الكليانية سائدة.

في هذا القرن، ارتبطت الكليانية خصوصا بالعلوم البيولوجية والاجتماعية، وبمفاهيم في العقل واللغة. يعارض أنصار الكليانية البيولوجية (من أمثال سي. للويد مورجان) أنصار «الآلتية» الذين يرون وجوب تفسير الظواهر البيولوجية في نهاية المطاف عبر خصائص مكوناتها اللاعضوية. في العلوم الاجتماعية، ينكر «الكليانيون المنهجيون» (من أمثال ارنست جلنر) زعم الفردانيين بأن الظواهر الاجتماعية قابلة للرد لخصائص سيكولوجية يختص بها الأفراد. في كل حالة، السؤال هو ما إذا كانت خصائص الكل «المنبثقة» تستطيع التأثير في سلوك مكوناتها الفردية بطرق لا يمكن تفسيرها بالإشارة فحسب إلى خصائص تحتازها تلك المكونات على نحو مستقل من عضويتها في الكل.

يسهل جعل الكليانية تبدو تافهة. كل مجموعة من الأفراد تعرض خصائص تعوزها مكوناتها. قد تشكل مجموعة مكونة من ثلاث من الحصى مثلثان رغم أنه لا واحدة منها مثلث. إذا كان انتباهي مركزا على المثلثات، فإن الكل يختص بخاصية سببية، القدرة على لفت انتباهي، غير قابلة للرد إلى خصائص يختص بها الأفراد المكونين للكل. قد تركز الاستجابة الكليانية الملائمة على حالات فردية، الخاصية الكليانية التي يزعم أن المعنى اللغوي يختص بها، على سبيل المثال، معنى الجملة، فيما يجادل و.ف. كواين ودونالد ديفدسون مثلا، يرتهن بعلاقاته بجمل أخرى في اللغة، ومن ثم فإن فهم الجملة يتضمن فهم لغة ـ إما اللغة التي عبر عن الجملة بها أو اللغة التي يمكن أن تترجم إليها.

في محاولة لتوضيح الكليانية في المعنى، يركن جيري فودر وارنست ليبور إلى «الخصائص التشريحية»، وهي خصائص لا يحتازها الشيء إلا إذا احتازها شيء واحد آخر على الأقل. الخصائص الكليانية «تشريحية جدا»، فهي تكون «بحيث إن احتياز أي شيء عليها يستلزم احتياز أشياء أخرى كثيرة إياها». يتميز هذا التحديد بكونه يدقق في أمر يشتهر بصعوبة التدقيق فيه، لكنه لا يتضح أنه يعبر عما يريده الكليانيون. يتسق مع الكليانية أن توجد لغة ل، تحتاز «على عدد قليل جدا» من الجمل. الأمر الحاسم نسبة إلى الكليانية أن معنى هذه الجمل يتوقف على موضعها في ل.

يشير هذا المثال إلى نتيجة بينة من نتائج الكليانية.

ليس بمقدور أي عنصر من عناصر النسق الكلياني أن يوجد بمعزل عن ذلك النسق. هكذا يستحيل ترجمة أية جملة في ل إلى الإنجليزية، لأنه لا جملة في ل تتعلق مع سائر جمل ل بعلاقات تشبه تلك التي تتعلق بها أية جملة إنجليزية بسائر الجمل الإنجليزية. رغم أنه بمقدور الكلياني أن يركن إلى مبدأ يقصر نطاق المتطلب الكلياني، إلا أنه لا يسهل رؤية كيف يمكن تبرير هذا القصر دون التخلي ضمنيا عن الكليانية. ثمة سؤال آخر يتعلق بما إذا كانت البدائل «الجزيئية» و«الذرية» تعد أكثر مناسبة للكليانية.

جي.هيل.

*المنهجية، الكليانية.

J. Fodor and E. Lepore, *Holism: A Shopper's Guide* (Oxford, 1882).

M. Mandlebaum 'Social Laws', *British Journal for the Philosophy of Science* (1957).

C.L. Morgan, *Emergent Evolution* (London, 1923).

*** الكلية، القضية.** في المنطق التقليدي تسمى القضايا التي تتخذ الصورة «كل ب هو ع» أو «لا ب هو ع» (التي تستلزم «كل ب هو ليس ع») بالقضايا الكلية، وتقابلها الصور الجزئية «بعض ب هو ع» و«بعض ب ليس ع». في *الحساب الحملي، تعتبر القضايا من قبيل «كل إنسان فان» قضايا تتخذ الصورة» بالنسبة لكل س، إذا كانت ص تختص بالخاصية ب فإنها تختص بالخاصية ع»، التي يمكن ترميزها على النحو التالي:
(x (BxAx).

سي.و.

P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952), chs. 5,6.

*** كليفورد، وليام كنجدون (1845-79).** فيلسوف وعالم رياضيات بريطاني توفي صغيرا من داء السل، وكان من أوائل *«الابستمولوجيين التطوريين»، كونه قد حاول التوفيق بين الفلسفة الكانتية في المعرفة القبلية ونظرية التطور الداروينية، حيث جادل بأن ما هو كامن أنطولوجيا يمكن تعلمه فلسفيا. ربما اضطر أسلافنا إلى الخوض في مختلف الهندسات عبر المحاولة والخطأ، في حين نستطيع أن نعرفها غريزيا.

لقد شجعته هذه النتيجة الابستمولوجية على إطلاق العنان لمخيلته، فجادل بأنه بقدر ما هناك من «أجسام»، أشياء ندركها، ثمة «مقذوفات، *أشياء نعرفها دون أن ندركها حسيا. يبدو أن هذه الأخيرة تشتمل على العقول، وكليفورد يخلص إلى الجدل بأن كل الوجود يتضمن في نهاية المطاف عقلا يحقق نفسه ويتجلى للعيان عبر التطور. كانت هذه الرؤية السبينوزية قد استشرفت الكثير من نظريات «التطور الخلاق» التي اشتهرت في بداية القرن العشرين.

م.ر.

*التطورية، الابستمولوجيا.

W.K. Clifford, *The Common Sense of the Exact Sciences* (London, 1885).

A.S. Eddington, The Structure of the Physical World (Cambridge, 1919).

*** الكمالية، النزعة.** رؤية تقر أن تكريس فكرة الامتياز البشري أحد عوامل معايرة جدوى المجتمع سياسيا واجتماعيا. كثير من أدبيات النقاش الراهن تناسب مقاربة *A Theory of Justice* لجون راولز. يعتبر راولز مفكرين مختلفين باختلاف أرسطو ونيتشه أنصارا لتلك الرؤية. إنكار الكمالية يلزم عن اشتراط راولز عدم احتياز مصممي النظام السياسي والاجتماعي في *الموقف الأصلي على مفهوم *الخير. يتوجب على أي دفاع عن الكمالية أن يشتمل على عنصرين؛ برهان على أن بعض أشكال النشاط البشري تحتاز على قيمة تكون خاصة، وآخر على أن سياسة دعم هذه القيمة الخاصة ملزمة بالقيام بدور في بعض جوانب سلوكنا تجاه بعضنا البعض، بما في ذلك بعض القرارت السياسية. يمكن توظيف كمالية متطرفة في تبرير مواقف اجتماعية نخبوية، غير أن الكمالية المعتدلة قد تقتصر على إقرار وجوب أن تنفق الحكومة قدرا متواضعا من أموال الضرائب في دعم فنون وأنواع من البحث العلمي من المرجح ألا تكون لها تطبيقات عملية.

جي.جي.ك.

ثمة نزعة كمالية معاصرة ممثلة تجدها في:

Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (Oxford, 1907).

*** الكم، إشكاليات فلسفية في ميكانياكا. تتعلق هذه** الإشكاليات بأفضل طريقة لتأويل النظرية، وهي تظل مثارة إلى الآن، كما كانت في مناظرات بوهر - أينشتين الشهيرة في الثلاثينيات، عبراستخدام مختلف التجارب «الذهنية» المصممة لنصرة تأويل على آخر. تظل الإشكاليات تحظى بأكبر اهتمام، وقد أثيرت بداية في مقالات أينشتين وشرودنجر الكلاسيكية عام 1935، وهي تتعلق بما إذا كانت ميكانيكا الكم نظرية تامة - ما إذا كانت تقول كل يمكن أن يقال بخصوص الواقع المادي - وبمسألة القياس [الكمي]، مفارقة *قطة شرودنجر.

تثار كلتا المشكلتين استجابة للمبدأ الأعلى في ميكانيكا الكم، الذي يميز النظرية عن معظم النظريات الميكانيكية النيوتونية. يقر المبدأ أنه إذا حدد لمقدار

مادي م قيمة ثابتة ق1، أثناء كون النسق في الوضع ض1، وعلى نحو مشابه إذا حددت القيمة المتميزة ق2 للوضع ض2 في ذلك النسق، سوف تكون هناك أوضاع للنسق تتحقق بجمع ض1 وض2 لا تكون فيها لـ م قيمة محددة إطلاقا. لترى غرابة الموقف، هب أن م موقفا و س1 هو «الجسيم هنا» في حين أن س2 هو «الجسيم هناك». طريقة جمع ض1 وض2، أو مطابقتهما، تحدد الاحتمالات المناسبة لأن يكتشف أن *مقياس م يفضي إلى س1 أو س2. هذا التطابق في الأوضاع يسري على أنساق تامة؛ ليس بمقدور جسيمين أن يكونا في حالة متذبذبة بين كونهما س1 وكونهما س2، باحتمالات متساوية لاكتشافهما بأي تجميع.

تبدأ إشكالية التمام من الانشغال بأن المطابقة قد لا تؤشر فعلا إلى إخفاق الكميات في الاحتياز على قيم محددة، بل أن ميكانيكا الكم غير قادرة عن إخبارنا بالقيم الحقيقية، ولذا فإنها تلجأ إلى التنبؤ فحسب بالقيم التي يحتمل اكتشافها حال البحث. الراهن أن أينشتين (صحبة زميليه بودلسكي ورزن) قد جادل بأن تنبؤات النظرية الكمية نفسها تجعلنا نعتقد هذا. اعتبر زوجين من الجزيئات المنفصلة بشكل واسع تنبعثان من مصدر في اتجاهين متعاكسين في وضع مفروض يشبه الذي تحدثنا عنه في نهاية الفقرة السابقة. على اعتبار أن هناك فحسب احتمالين ـ أننا سنكتشف أن كليهما يحتاز على القيمة س1 أو كلاهما يحتاز على القيمة س2 ـ وأن احتمالاتهما متساوية، ما أن نقيس القيمة ـ م لاحدهما، أ مثلا، حتى نتمكن من التنبؤ بيقين من قيمة ـ م الخاصة بالثاني (ب) (إذ يتوجب أن تكون ذات القيمة). لا ريب أن كل تنبؤ يطرح مبررا جيدا لعزو قيمة ـ م محددة لـ ب (بصرف النظر عما إذا استبين أنها م1 أو م2). أيضا لا ريب أن قياس أ لا يستطيع أن يسبب إحداث القيمة ب، لأنه يتم في مكان بعيد جدا عن ب، ما يعني أنها لا تستطيع أن تؤثر فيه دون أن تتحرك بسرعة تفوق سرعة الضوء. يلزم عن هذا وجوب أن تكون لـ ب قيمة ـ م محددة باستمرار، رغم أنها بدأت كما لو أنه قد أرتج عليها في متطابقة مع أ.

رغم فتنة هذا البرهان، إلا أنه ليس صحيحا. لقد أثبت بل عام 1964 بطريقة بارعة أنه حتى حين نقبل نتيجته التي تقر عدم تمام النظرية، يظل محتما علينا الركون إلى تأثير أسرع من الضوء كي تفضي إلى تنبؤات نظرية الكم ـ هكذا تبحث مسألة التمام في هذا السياق المشتت للانتباه، لكن هذا يثير إشكاليات أخر، من قبيل ما إذا كانت التأثيرات الأسرع من الضوء المتطلبة تشكل في الواقع تأثيرات سببية، وما إذا كانت النظرية النسبية تسمح بها (حتى على علمنا بأنها غير قابلة لأن تستغل لنقل حركة بسرعة تفوق الضوء). الجدل يستمر محموما.

تتعلق الإشكالية الأساسية الأخرى المثارة من قبل التطابق بالقياس. قد نرضى بعدم تحدد القيم طالما اقتصر على المجالات المجهرية، ولكن ليست هناك طرق أولية في ميكانياكا الكم تحول دون تأثيرها في عالم الأشياء اليومية كبيرة الحجم، مثل الطاولات والكراسي. هبنا استحدثنا جهازا بحيث إن سلسلة من الحوادث تنتهي بموت قطة تنتج عن تحلل ذرة إشعاعية، في حين تبقى القطة بقيد الحياة إذا لم تتحلل ـ وبحيث يكون وجود القطة أداتنا في قياس وضع الذرة. القانون الذي يحكم تطور زمن الأوضاع الكمية يتطلب إذن أنه حين تنتقل الذرة إلى وضع تطابق «تحلل» و«عدم تحلل» تجر وضع القطة معها، وكلاهما ينتهيان في وضع تذبذب بين «تحلل ـ ميت» و«عدم تحلل ـ حي». إننا لا نقصر فحسب عن الحصول على إجابة من قياسنا (الذي نسلم بأنه معكوس هنا) لما إذا كانت الذرة قد تحللت، بل إننا ننتهي إلى القول لأن خصائص الكينونات الضخمة التي نوقرها لا وجود لها.

وبطبيعة الحال لا تثار هنا مسألة ما إذا كانت نظرية الكم تامة. لكن الذين يرون خلاف ذلك شعروا بضرورة حل الإشكالية. البعض يقول إن تطور الكم يتوقف مؤقتا بحيث «يتحلل» أي تطابق غير مرغوب فيه بين أوضاع متمايزة على المستوى الضخم إلى أحد مكوناتها ض1 أو ض2. آخرون يبحثون عن آلية دقيقة لهذا التحلل، لا تعمل إلا حين تكون الأنساق ضخمة إلى حد كاف، وذلك بأن جادلوا بأن الفرق بين الأوضاع المتحللة وغير المتحللة صعب اكتشافه تجريبيا إلى حد أننا نستطيع نسبة إلى كل المقاصد العملية الرضا بالتطابقات التي تتنبأ بها النظرية. إن هذه القائمة لا تستنفد البدائل التي جربت، وليس ثمة بديل تميز بأفضليته حتى الآن.

ثمة إشكاليات أخرى كثيرة، والمشكلتان اللتان ذكرناهما قد لا تكونان الأكثر أهمية. غير أن عرض الإشكاليات الخاصة بمكياناكا الكم النسبية ونظرية مجال الكم (كالمتعلقة بموضع الجسيمات وتماهيا) يتطلب خوضا في الرياضيات يضيق به المقام.

ر.كلي.

*الحتمية العلمية.

D.Z. Albert, *Quantum Mechanics and Experience*

(Cambridge, Mass., 1992).

J.S. Bell, *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics* (Cambridge, 1987).

J.T. Cushing E. McMullin, *Philosophical Consequences of Quantum Theory* (Notre Dame, Ind., 1989).

c الكم والكيف. منذ القرن الثالث عشر على الأقل حتى الآن، يسمى كون القضية *كلية («كل س هو ص» أو «لا س هو ص») أو *جزئية («بعض س هو ص» أو «بعض س ليس ص») كمها، وكونها موجبة «كل س هو ص» و«بعض س هو ص») أو سالبة («لا س هو ص» و«بعض س ليس ص») يسمى تقليدا كيفها.

سي.و.

*المنطق التقليدي.

I.M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, tr. And ed. I. Thomas (Indiana, 1961).

* **المكمم**. رمز منطقي يستخدم تقريبا للقيام بما تقوم به «كل» أو «بعض». أول من استخدم كلمة «مكمم»، التي تنشأ عن معنى المناطقة «*للكمية»، هو بيرس عام 1883، وإن كنا نجد الفكرة عند فريجه في كتابه Begriffsschrift (1879). صحبة *المتغيرات، توفر المكممات ترميزا مناسبا للمكمم الكلي (∀)، الذي يعني «نسبة إلى كل») والجزئي (∃) الذي يعني «نسبة إلى بعض»). يمكن ترميز «البعض محبوبون من قبل الجميع» إما هكذا ∀x ∃y (Lxy) أو هكذا ∃x∀y (Lxy) على هذا النحو نتنكب الغموض عبر الترميز التكميمي. سمى كواين تأويلين للمكممات، «موضوعاني» واستعاضي» على التوالي. الأول يحدد *شروط صدق ∃x (Hx) هنا تعني «ثقيل») مثلا على اعتبار أن x" ثقيل» مستوفاة من قبل موضوع ما، والثاني على اعتبار أن «بعض الجمل التي تتخذ الشكل x" ثقيل» صادقة.

سي.جي.ف.و.

C.J.F. Williams, *What is Existence?*" (Oxford, 1981), chs. 6-8.

* **الكمونية**. الكمونية، أو القدرة الكامنة، *قدرة ذات مرتبة ثانية يحتازها الشيء أو الشخص، قدرة على اكتساب وتطوير واستعادة قدرة (ذات مرتبة أولى). هكذا يكون لدى الوليد البشري كمونية لتحدث الإنجليزية، بمعنى أن لديه القدرة (المفتقدة عند صغار الشمبانزي مثلا) على اكتساب القدرة على التحدث بالإنجليزية. قد يشترط تحقق مثل هذه الكمونية ـ أي اكتساب القدرة ذات المرتبة الأولى المتعلقة ـ عملية نضج طبيعية وتوفر الظروف البيئية المناسبة.

بمعنى أكثر عمومية، تقابل الكمونية تقليديا بالفعلية، وهذا تمييز يرتبط على نحو حميم في الميتافيزيقا الأرسطية بالتمييز بين المادة والشكل، ويتطابق بدرجة أو أخرى مع التمييز الحديث بين النزوعي والراهن.

إي.جي.ل.

*ميول؛ نزوع.

R. Tuomela (ed.), *Dispositions* (Dordrecht, 1978).

* **الكندي، يعقوب بن اسحق (توفي بعد 870)**. يشتهر بكونه أول فيلسوف عربي، وقد قام بدور فعال في نشر الفلسفة اليونانية في الأكاديمية التي تدعمها الدولة في بغداد. أنجز مهمة ترجمة نصوص يونانية استلهم منها أعماله العربية، التي شكلت الفترة التوفيقية التقويمية في الفلسفة الإسلامية. هو أول فيلسوف إسلامي يطرح تفسيرات منظومية لبعض القضايا اللاهوتية التي تم الجدل حولها في عصره، من قبل مسألة الخلق، الخلود، علم الله، والنبوءة. كتابه «في الفلسفة الأولى» أول عمل عربي في الميتافيزيقا التوفيقية. رغم أن بعض المسائل التي قام بتحديدها، مثل الخلق من العدم، قد رفضت لاحقا، إلا أن كثيرا منها، مثل خلود النفس الفردية، التمييز بين المعرفة البشرية والمعرفة الموحى بها، ساعدت في تحديد إشكاليات باقية في الفلسفة الإسلامية.

هـ.ز.

Al-Kindi's Metaphysics, tr. Alfred L. Ivery (Albany, NY, 1974).

* **الكندية، الفلسفة**. شيء من خصائص كندا الوطنية يعكسه جهد فلسفي عمره ثلاثة قرون. من عام 1665 بتعليم راتيو ستودوريوم في جسويت كوليج بالكويبك، تم التوكيد على أعمال أرسطو والقديس توما التي اعتبرت في خدمة أهداف اللاهوت. منذ بداية القرن التاسع عشر، قام البرنامج الفلسفي في كندا الفرنسية بمقاومة إغراءات الإصلاح البروتستنتي والتنوير. في الوقت المناسب، بذلت جهود للتفصيل في فلسفة كاثوليكية إيجابية، إبان ظهورها، أمنت على السلطة البابوية التي انتشرت في فرنسا الكندية حتى ستينيات القرن العشرين. في كندا الإنجليزية، يرجع عهد الفلسفة إلى تأسيس أول جامعات في مريتايمز خلال القرن الثامن عشر. في معظم الأحوال، كانت للجامعات ارتباطات دينية ومن الطبيعي أن يكون هناك انشغال بالأسس الفلسفية للدين. استدعى مناخ كندا القاسي اهتماما جادا بفلسفة الطبيعة، كما استدعت تعدديتها الاجتماعية التحليل الفلسفي للسياسة. منذ منتصف القرن

التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين، نشرت أعمال جيدة تتعلق بتلك القضايا.

كانت القدرات الفلسفية الحقيقية مبعثرة في أرجاء البلاد، وليست هناك جامعة ناطقة بالإنجليزية تستطيع أن تزعم أنها شكلت في تلك المرحلة قطب رحى الجهد الفلسفي. رغم أن هذه الحقيقة الديمجرافية لم تتغير إطلاقا، بدأت تورنتو في بداية االعشرينيات تحقق تجانسا استمر نصف قرن تقريبا. في عام 1929 أسس معهد الدراسات الوسيطة (الذي أصبح يسمى فيما بعد the Pontifical Institution) في تلك المدينة، وقد ظل إلى يومنا هذا واحد من المراكز القيادية المتخصصة في هذا الموضوع في العالم. أسهم جورج بريت ومن بعده فولتن ه. اندرسون في جعل قسم الفلسفة في جامعة تورنتو واحدا من افضل أقسام تاريخ الفلسفة.

قامت كندا بإسهامات كبيرة معترف بها دوليا في الدراسات الوسيطة وتاريخ الفلسفة بوجه عام، ولكن في الستينيات كانت «الثورة الهادئة» تمارس نشاطها في الكويبك، وفي كل مكان كان سبوتنك يقوم بأعماله السحرية. شهدت كندا في تلك الفترة توسعا في جامعاتها، على المستوين الكمي والنوعي، لم يسبق له مثيل. في الكويبك أصبحت الفلسفة أكثر دنيوية وتم إنجاز أعمال مهمة في عملية التأسيس الفكري للتغير الاجتماعي الذي تمر به البلاد. بدأ الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية بصرف انتباههم عن تاريخ الفلسفة والفحص الاجتماعي للذات شطر برامج بحثية كانت تجرى في أماكن أخرى، خصوصا الفلسفة التحليلية في كيمبردج، الوضعية ونقادها في الولايات المتحدة أساسا، فلسفة اكسفورد اللغوية، والوجودية في فرنسا وألمانيا.

ضمت جامعة وسترن اوناترو فريقا معترفا به دوليا من فلاسفة العلم، وتم الشروع في نشر سلسلة من الدراسات التخصصية. أصدرت الجمعية الفلسفية الكندية The Canadian Philosophical Association مجلتها الرسمية *Dialogue* عام 1961، وبعد ذلك بعشر سنوات صدرت *The Canadian Journal of Philosophy* كما صدرت *Russell: The Journal of Bertrand Russell Archives* في الوقت نفسه، تم تأسيس The Society of Exact Philosophy. أما *Laval theologique et philosophique* و *Philosophiques* فقد أسسا عامي 1945 و 1974 على التوالي.

بعد التحولات التي طرأت في الستينيات يمكن أن يقال إن الفلسفة الكندية فقدت خصائصها المميزة. لقد أصبح الفلاسفة الكنديون معنيين بإشكاليات تخصصية، ويطبقون المناهج للقيام بذلك، لا سبيل لتعريفها قوميا. على ذلك، ثمة استثناءات. تجاوز تأثير كتابي جورج جرانت *Lament for a Nation* (1965) و *Technology and Empire* ا نطاق الجامعات وأسهم في بعث القومية الكندية الثقافية في الستينات والسبعينيات. عقب ذلك هناك كتاب ستانلي فرنش *Philosophers Look at Canadian Confederation* (1979) الذي شغل البلاد بشكل متكرر.

يتميز تاريخ كندا الاقتصادي والثقافي بأنه فقد عددا كبيرا من أقدر أفراده. بان فان فراسن في برنستون، بول وباتريشيا تشرشلاند في جامعة كاليفورنيا بسينت ياجو، هيوج لابلا في تمبل، باري سترود في بركلي، وديفد جوثير في جامعة لندن؛ ج. أي. كوهن أستاذ تشايشل في آل سول، اكسفورد، و.ه. نيوتن سمث عضو إدارة في جامعة باليليو، اكسفورد، وآدم مورتن أستاذ في جامعة برستول.

أحيانا يكون الشتات عكسيا؛ أيان هاكنج يعمل في جامعة تورنتو، حيث عاد إلى وطنه بعد أن عمل في اكسفورد وستانفورد. أيضا عاد تشارلز تيلور إلى مكجيل وجامعة نوترديم بعد أن كان أستاذ تشيشل في آل سول. تورنتو استعادت كالفن نورمور من برنستون، ومكجيل ستورز مكيل من بتسبرج. يمكن أن نقول ثانية إنه بالمقدور أن نجد خاصية كندية في تاريخ تطورها الفلسفي.

جي.وو.

*الأمريكية، الفلسفة؛ الأسترالية، الفلسفة.

Dialogue (1986). Vol. 25.

مكرس أساسا لفلسفة كندا.

'Philosophy', in James H. Marsh (ed.), *The Canadian Encyclopedia* (Edmonton,1988).

Entries by J.T. Stevenson, Y. Lamond, E.A. Trott, T. Mathien, G. Lafrance,R.E. Butts,
F. Duchesneau, R. Nadeau, L. Armour, and K. Sullivan.

*** الكهف، قياس مماثلة.** في *Republic* يعرض أفلاطون الجهلة فلسفيا في صورة سجناء مكبلين منذ الولادة في كهف تحت الأرض، بحيث لا يستطيعون رؤية شيء سوى ظلال تتحرك يعتبرونها كل الواقع. العالم خارج الكهف يمثل *المثل، وهروب السجناء من الكهف يصور عملية التنوير الفلسفي.

سي.سي.و.ت.

*الظاهر والواقع.

J. Annas, *An Introduction to Plaro's Republic* (Oxford, 1981), ch. 10.

* **كواليا** .(qualia) الكيفية الذاتية الخاصة بالخبرة الواعية (جمع المفرد اللاتيني .(quuale من أمثلتها الكيفية التي يستطعم بها السكر، ويرى بها اللون البرتقالي، وتشم بها رائحة القهوة، تسمع بها همهمة القطة، ويحس بها ارتطام أصابع الرجل. تفسير هذه الجوانب من الأوضاع الذهنية من أكبر الصعوبات التي تواجه الحلول المادية لإشكالية العقل ـ الجسم، إذ يبدو من المستحيل تحليل الخاصية الذاتية لهذه الظواهر، التي لا يمكن فهمها إلا من وجهة نظر أنماط بعينها من الوجود الواعي؛ بسبل مادية موضوعية يمكن استيعابها من قبل أي فرد عاقل وعلى نحو مستقل عن ملكاته الحسية.

ت.ن.

*الذاتية؛ الوعي، قابليته للرد.

T. Nagel, "What Is It Likke to Be a Bat?", *Philosophical* Rewview (1974).

* **كواين، ويلارد فان أورمان (1908–).** ربما يكون أهم فيلسوف أمريكي منذ الحرب، أمضى حياته المهنية في هارفارد. شكلت أعماله الغزيرة تطور الفلسفة الراهنة، خصوصا المنطق وفلسفة اللغة والابتسمولوجيا والميتافيزيقا. بعد أن أنهى الدكتوراه، زار حلقة فينا، وتأثر برادولف كراناب. رغم أنه ناقد لتعاليم *الوضعية المنطقية الأساسية، ظل مخلصا لروحها، حيث شاركها التزامها *بالإمبيريقية واعتقادها أنه يتوجب على الفلسفة أن تمارس بوصفها جزءا من العلم.

تدافع المقالات التي تضمنها كتابه *From a Logical Point of View* (1953) عن رؤى في اللغة والأنطولجيا وتتحدى افتراضت العقيدة السائدة. بعد عام 1960، وبصدور كتابه *Word and Object*، أكد نزعته *الطبائعية التي تقر وجوب ممارسة الفلسفة بوصفها جزءا من العلم(1990) *Pursuit of Truth* . صياغة واضحة موجزة لموقفه الفلسفي.

يقر معظم الامبيريقيين المعاصرين أن معاني القضايا اليومية والعلمية تحدد الخبرات التي تشكل شاهدا لها أو عليها. ثمة حقائق *تحليلية (تصدق بفضل معانيها) ترصد الارتباطات بالخبرة وترشدنا في تشكيل آرائنا(1953) "Two Dogmas of Empiricism" . ينكر هذا التصور. تحسب الخبرة شاهدا على مجموع عقائدنا أو ضدها بطريقة كلية، وقليل هو القدر المنظومي الذي يمكن أن يقال عن معاني الجمل الفردية. لذا يتوجب التخلي عن التمييز بين التحليلي والتركيبي وعن فكرة أن الرياضيات والمنطق يتنزلان منزلتين مختلفتين جذريا عن منزلة العلم الطبيعي: «يمكن لأي إقرار أن يعد صادقا بالرغم مما قد يحدث، إذا أحدثنا تعديلات متطرفة إلى حد كاف في مواضع أخرى من النسق». بمقدورنا حتى التمسك بمعتقد عادي يتعلق بمحيطنا في وجه الخبرة المضادة «بدعوى الهلوسة أو بتعديل إقرارات بعينها من النوع الذي يسمى بالقوانين المنطقية» (ص43،).

في *Word and Object* يفضي إنكاره إمكان وجود ما يقال على نحو منظومي عن معاني الجمل الفردية إلى أشهر تعاليمه: *لا تحددية الترجمة. إننا نقوم «بترجمة متطرفة» حين نحاول ترجمة لغة لم يكن نعرفها معتمدين فحسب على معلومات تتعلق بشواهد يعتبرها ناطقوها الأصليون متعلقة بصدق منطوقاتهم أو بطلانها. يجادل كواين بأنه بمقدور أدلة معجمية كثيرة بديلة أن تناسب الشواهد، إذ لا حقيقة في الأمر تعد صحيحة. ليست هناك حقائق موضوعية حول هوية الألفاظ والجمل التي تحتاز على *المعاني نفسها.

من ضمن نتائج هذه الرؤى في المعنى ارتيابية معمقة في إمكان *منطق المقاميات، ومذهب النسبية الأنطولوجية. أنطولوجيا النظرية هي مدى الأشياء التي يتوجب وجودها إذا كانت النظرية صادقة. يرى كواين أننا نستطيع إقرار أنطولوجيا النظرية فقط نسبة إلى أدلة معجمية ولغة تشكل خلفية. ليست هناك حقيقة غير نسبية في أمر ماهية أنطولوجيا النظرية أو حتى أنطولوجيا أية نظرية.

*الفيزيقانية هي ما يحبذها ذوقه الأنطولوجي: الحقائق المادية هي كل الحقائق، وكل تغير في العالم يتضمن تغيرات مادية. هذا يساعد في دعم الطبائعية الفلسفية. الدراسة الفلسفية للمعرفة مثلا فرع من العلم الطبيعي، يركن إلى علم النفس في تفسير كيف تسبب المثيرات الحسية معتقدات علمية. ثمة جدل أثير حول زعم الابستمولوجيا المطبعنة بأن حاجاتنا الفلسفية يمكن أن تلبى بمثل هذه الدراسة، حيث اعترض البعض بأنها تغير الموضوع بالفشل في مواجهة *الارتيابية مباشرة، أو بالتركيز على كيفية قيامنا بتشكيل معتقداتنا عوضا عن التركيز على مسائل معيارية تتعلق بالكيفية التي يتوجب تقويمها وفقها.

سي.جي.هـ.

*السياقي، التعريف.

W.V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953).
———, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 160).
———, Pursuit of Truth (Cambridge, Mass., 1990).

* **كوبرنيكس، نيكولس (1473–1543).** عالم فلك بولندي قام بتثوير *الكوزمولوجيا عبر تحويل مركز

الكون من الأرض إلى الشمس. مثل كل العلماء، اعتقد كوبرنيكس في وجوب أن تتفق النظرية مع الحقائق وأن تنطبق مع أفكار مميزة بعينها - *البساطة مثال جيد على هذه الأفكار. المثال عنده هو الحركة الدائرية المنتظمة. الأنساق التي تقر مركزية الأرض لا تتسق مع الحقائق الملحوظة، بل تتسق مع حقائق غير مؤسسة على حركة دائرية منتظمة. لذا جادل كوبرنيكس في صالح النسق الذي يقر مركزية الشمس لأنه يستوفي ذينك الشرطين. تبين هذه الواقعة أن تطورات العلم قد تكون ثورية دون أن تكون صحيحة (تصور كوبرنيكس لعالم دائري مركزه الشمس لم يكن دقيقا بشكل خاص)، كما توفر شاهدا على فلسفة للعلم تعزو إلى العلم مكونا «فلسفيا» كبيرا - وهو أيضا عامل مصلح مفيد للتصورات الامبيريقية الخالصة في العلم.

أي.بل.

Robert S. Westman (ed.), *The Copernican Achievement* (Berkeley, Calif., 1975).

* **كوتاربسكي، تاديوز (1886–1981).** فيلسوف ومنطقي بولندي، صاحب ابستمولوجيا اسمية متطرفة. درس في دارمستادت ولفوف، ودرّس اللغات الكلاسيكية في المدارس الثانوية، كما عمل أستاذا في جامعات وارسو، لودز، ثم في وارسو مرة أخرى. شغل رئاسة الأكاديمية البولندية للعلم من عام 1057 حتى عام 1962.

قام بنشر كتب تدريسية رائجة، *Elements of the Theory of Knowledge, Formal Logic and Methodology of Science* (عام 1929 بالبولندية)، وعدد من الأعمال في الأخلاق مستقلة عن المقدمات الدينية والسياسية وقوانين الطبيعة *Meditations on Worthy Life* (عام 1966 بالبولندية)، مختلف الدرسات التاريخية، ودرسات في علوم التطبيق، أو النظرية العامة في العمل الفعال *Treatise on Efficient Work* (عام 1955 بالبولندية). موقفه الميتفيزيقي وفق وصفه هو الشيئية، نوع *من المادية دون مادة. إنه يستلزم أن الاستخدام المناسب للفعل «يكون» يقتصر على الأشياء المفردة وأن كل القضايا التي تحتاز على معنى (حتى المتعلقة بمواضيع رياضية، الأعمال الأدبية، والأفعال المعرفية، الخ.) يمكن من حيث المبدأ أن تترجم إلى لغة شيئية. إن لم تكن قابلة لمثل هذه الترجمة، فلا معنى لها. اعتبر قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها سلطة أخلاقية في بولندا، اشترك في النضال دفاعا عن التسامح ضد الاكليريكية وضد - السامية.

أي.ك.

H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy* (London, 1976).

* **كوتيرات، لويس (1868–1914).** فيلسوف وعالم منطق فرنسي، عني أساسا بمفهوم اللامتناهي، وقد تأثر على وجه الخصوص بليبنتز. يجادل في عمله الأساسي *L'Infinie mathematique* (1896) ضد التيار السائد في عصره مدافعا عن تعليم يقر وجوب لامتناه فعلي لا مجرد لامتناه ممكن. كان ليبنتز كرّس نفسه للمسائل الرياضية والفلسفية المتعلقة باللامتناهي، وقد نتج عن اهتمام كوتيرات بأعمال ليبنتز أن حرر عددا من أعمال ليبنتز لم يكن سبق آنذاك نشرها. كان ليبنتز مهتما دائما بإمكان لغة عالمية، وقد كرّس كوتيرات، في شاهد آخر على كونه مدينا لليبنتز، الكثير من حياته القصيرة لتطوير مثل هذه اللغة. الصحيفة الشهرية *Progreso* التي قام بتأسيسها كتبت بهذه اللغة .(Ido) غير أن التاريخ اللاحق لهذه اللغة يقترح أن هذه اللغة، أو على الأقل دعاتها، تعوزها الموارد التي تمكنها من تحمل عداء لوبي لغة السبرانتو.

أي. برو.

*اللامتناهي.

Andre Laland, 'L'Euvre de Louis Couturat', *Revue de metaphysique* (1914).

* **كوجيتو ارجو سم** (Cogito ergo sum). ربما لم يحظ قول فلسفي باحتفاء مماثل لذلك الذي حظي به قول ديكارت «أنا أ فكر، إذن أنا موجود»، الذي يشكل موضع بدء نسقه المعرفي. في كتابه *Discourse on the Method* (1637)، يلحظ ديكارت أن القضية *je pense, donc je suis* [أنا أفكر، إذن أنا موجود] واثقة ويقينية إلى حد يحول دون قدرة أكثر افتراضات الارتيابية تهورا على زعزعتها». هذا القول، في صيغته اللاتينية الأكثر شهرة، يرد أيضا في *Principles of Philosophy* (1644). في *Meditations* (1641)، ليس ثمة ذكر لهذه العبارة المبدئية، لكن ديكارت يجادل بقوله «أنا أكون، أنا موجود أمر يقيني في كل مرة تحضر أمام الذهن أو يتصورها العقل». في وقت لاحق يلحظ ديكارت إدراك المتأمل اليقيني لوجوده «اعتبر بينا بذاته عبر حدس بسيط يقوم به العقل». ثمة استباق جزئي لكوجيتو ديكارت تجده عند أوغسطين، De Civitate Dei, 11.26.

جي.كوت.

*اليقين؛ الشك؛ الشكية.

P. Markie, 'The Cogito and its Importance', in J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to*

Descartes (Cambridge, 1992).

* **كورن، اليجاندرو (1860–1936).** فيلسوف من أمريكا اللاتينية ولد في سان فيسينت، بالأرجنتين. قراءته لكانت وشوبنهور جعلته ينأى عن *الوضعية، الفلسفة المهيمنة في أمريكا اللاتينية في نهاية القرن التاسع عشر. غير أنه أقر مثل الوضعيين أنه يتوجب أن تؤسس المعرفة على الخبرة. على ذلك فقد أنكر رد الفلسفة إلى علم الحقائق الامبيريقية، كونها معنية أساسا بالقيم. في كتابه *La liberated creadora* (1920-2)، اقترح مفهوما إبداعيا في *الحرية يقر أن غاية الفعل البشري هي التغلب على قوانين الضرورة التي تحكم العالم الموضوعي. الحافز الإبداعي، كما يتجلى في التحكم في الذات والانتصار على الطبيعة، يمكّن الذات من تحقيق ذلك. في كتاب *Axiologia* (1930)، أهم أعماله، يحدد مذهبا ذاتانيا، حيث تفهم القيم منسبة إلى التقويم البشري.

إي.م.

جي.ج.

Soloman Lipp, *Three Argentine Thinkers* (New York, 1969).

* **الكورية، الفلسفة.** الموضوع المهيمن في الفلسفة الكورية هو الدمجية الأيرينية [السلمية]، كما يتضح في طريقة الريح في العصف .(poong-ryu-do) هذا هو قوام الفلسفة الكورية. عصف الريح ليس مرئيا لكنه ينتشر في كل الأرجاء. إنه أيضا نوسان الإنسان، طريقة مستمرة في الاتصال بالطبيعة ورفاقه من البشر، بحيث تثبت «متصلة استاطيقية لا تفاضلية» (حسب تعبير ف.س.سي. مورثروب) أو العدمية .(mu)

poong-ryu-do هي طريقة التغلب على الاغتراب، ودعم التكاتف مع الرفاق البشر، وعون على تحقيق تجانس الأقطاب. حين طرحت *الكونفوشية، البوذية، *الطاوية، وسائر التيارات الفكرية «الأجنبية» في كوريا، قامت *poong-ryu-do* بتوحيدها وتركيبها. سوف أوضح الأمر بمثالين جديرين بالذكر.

تبنى الناسك ونهيو (617–86) *poong-ryu-do*. إذا كانت البوذية قد نشأت في الهند وترعرعت في الصين في شكل ماهيينا، فقد انقسمت إلى طوائف مختلفة حين وصلت كوريا. لقد نجح ونهيو في دمج تلك الطوائف عبر إحداث التجانس بين العقائد :*(hwajaeng)* تماما كما أنه محتم على كل الأنهار أن تصب في البحر، فإن كل الطوائف محتم أن تعود إلى عقل بوذا. عند ونهيو، بلوغ النرفانا هو بلوغ جسم ـ عقل ـ قلب واحد مع الإنسانية.

المفارق أنه يرى أنه أن تكون بوذيا هو ألا تكون بوذيا. لقد ناصر كليانية كوزمولوجية شاملة عبر استيعاب ليس فقط عناصر من البوذية بل أيضا الكونفوشية والطاوية. لقد جسد اتحاد المذاهب الثلاثة *(shilnaepohamsamkyo)* والسبيل إلى الإدهاش الغامض *(hyunmyochido)*، وكافح من أجل التغلب على مثنويات الوجود واللاوجود، الحق والباطل، المقدس والدنيوي. عنده، العدم *(mu)* يعني التكامل، الدمج، التجانس، والخلاص من الدوجما. إن عدمه نموذج أصلي لمفهوم زن البوذي في السلب المطلق والعدمية.

تتضح فكرة التجانس، الدمج، والتركيب أيضا عند *الكونفوشية المحدثة الكورية. حين تم تناول الميتافيزيقي (i) والفيزيقي (ki) من قبل الفيلسوف الصيني تشو هسي (1130–1200)، اتخذ موقفا ثنائيا وقال إن البدايات الأربع (المواساة، الحياء، الاحترام، والفطنة) والفضائل الأربع (الإنسانية، الصوابية، الاحتشام، والحكمة) تصدر عن i وأن العواطف السبع (السرور، الغضب، الحزن، الخوف، الحب، الكره، والرغبة) تصدر عن .ki قام الفيلسوف الكوري هودام (سوه جيوندك، 1489–1546) بدمج i و ki وتحدث عن تجانس أعظم .*(taehwa)*

في مناظرة الأربع ـ السبع مع كي ديوسنج، انفصل تويجي (يي هوانج 1501–70)، في حين ظل ثنائيا، عن تشو هسي عبر مناصرة الإشراق المتبادل بين *i* و *ki*: مع الأربع *ki* تتبع *i* حين تصبح *i* فيضا، ومع السبع، حين تصبح *ki* فيضا، *i* «تمتطي» *ki*. رغم أن اولجوك (يي آي، 1536–84) كان ينتقد فكرة تويجي القائلة بأن *ki* تتبع *i* بوصفه ثنائيا، فقد تبنى فكرته بأن *i* «تمتطي» *ki. ki* وحدها هي الفيض في حين تحرك *i* فيضها؛ إن *i* و *ki* «ليسا شيئين وليسا شيئا واحدا»، كما يتضح من «الدمج المدهش» *(myohap)*. عند يولجك، تلتحم الطبيعة الأصلية i والطبيعة الفيزيقية k في طبيعة بشرية واحدة. يشكل تيوجي ويولجك، الذين تتوجت أفكارهما في دمجية ارينية، الطور المتوج لكونفوشية المحدثة في شرق آسيا عبر عرض براعة ديالكتيكية في تفصيل مفهومي i و ki، اللذين تركا دون توضيح في الكونفوشية الصينية.

أيضا طور تيوجي مفهوم الكونوفوشية المحدثة الخاص بموطد العزم (*kyung*) الذي كان تجليا لإنسية خالية من اللبس، كما يستبان من رفضه التام «المرسوم السماء» *(chunmyung)*، الذي ظل يستحوذ على الصينين، حتى تشو هسي. أن *kyung* تيوجي تركيب

للمعنى الكوري البدائي للجهد - الأعظم - - المصحوب بالتفاني - الجاد *(chisung)* مع الفكرة الكونوفوشية القائلة بالإمساك عن العقل *(jikyung)*؛ لقد دافع عن الجهد الذاتي في خلق حياة تحتاز على معنى. وعلى وجه الخصوص، فإن مفهومه في توطيد العزم ظل يؤثر على الكونفوشيين المحدثين اليابانيين في عصر توكوجاوا.

شارك كل كونفوشي كوري محدث انشغال تيوجي بتوطيد العزم، الذي شكل توكيدا جديدا على التطبيق في تطور الكونفوشية الكورية المحدثة: أفضل طريقة لدمج الميتافيزيقي بالفيزيقي هي الفعل لا التأمل، بصرف النظر عن مدى أهمية النظرية. ذلك هو مفاد دمج يولجوك للصدق *(sung)* مع توطيد العزم. في هذا الجانب، انفصلت الكونفوشية الكورية المحدثة عن مدرسة تشنج - تشو التي تنتمي إلى الكونوفوشية الصينية المحدثة، والتي كانت تسرف في التأمل.

لا غرو أن فكر يولجوك قد ازدهر في التعليم العملي *(shilhak)* في كوريا القرن التاسع عشر، كونه أكثر اهتماما بالقضايا الاجتماعية منه بالتأمل العاطل، وقد مهد هذا التعليم الطريق لعصف الريح في محاولة تحقيق مركب النظرية والتطبيق. أيضا ساعد التعلم العملي في خلق مناخ مفتوح يتقبل التعليم الغربي *(suhak)*.

ك.س.ل.

*البوذية، الفلسفة.

W.T. de Bary and J.K. Haboush (eds.), *The Rise of New Confucianism in Korea* (New York, 1985).
International Cultural Foundation (ed.), *Korean Thought* (Seoul, 1982).

* **الكوزموجونيا.** تصور في أصل *خلق العالم. قد يكون التصور أسطوريا وقد يكون تشبيهيا [يخلع صفات الإنسان على الطبيعة]، كما في الفكر الإغريقي المبكر وفكر الشرق الأدنى. قد يكون لاهوتيا، كما في الموروث اليهودي - المسيحي، وقد يكون علميا، مثال نظرية الانفجار العظيم. في الحالة الأخيرة، تحاول التفسيرات العلمية، عبر استخدام وسائل من قبيل معجلات ذات جسيمات شديدة السرعة، تكرار المراحل الابتدائية التي مر بها الكون بغية فهم كيف حدث تطوره.

م.ب.

G.S. Krick, S.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. (Cambridge, 1983), ch. 1.

ثمة مراجعة هنا لكوزموجونيا العهد الذي يسبق سقراط.

* **الكوزمولوجي، البرهان.** نوع من البراهين الإيمانية يركن إلى حقائق عارضة عامة، من قبيل وجود الأشياء المسببة. يتوجب أن يكون هناك تفسير كاف لتلك الحقائق العارضة. كل منها قد تفسر عبر حقيقة عارضة أخرى، لكن هذه السلسلة من التفسير متناهية ضرورة. يتوجب أن تنتهي (أو أن تبدأ) بشيء لا يحتاج وجود إلى أي تفسير، أي الله.

أول ثلاثة براهين من براهين توما الأكويني الخمسة عبارة عن صيغ متنوعة من البرهان الكوزمولوجي. أكثر العناصر مدعاة للإرباك هو الزعم باستحالة أن تكون سلسلة بعينها من العلل، الخ.، سلسلة لامتناهية. الراهن أن توما نفسه يبدو أنه يرى أنه لا سبيل لاستبعاد سلسلة من العلل المتناهية لا بدء لها وفق أية أسس فلسفية. أيضا للمرء أن يأمل في الحصول على المزيد من التوضيح لفكرة الكائن الذي لا يحتاج وجوده إلى أي تفسير.

ج.أي.م.

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Thomas Gilby et al. (London, 1964).
Alvin Plantinga, *The Cosmological Argument* (Princeton, NJ, 1975).

* **الكوزمولوجيا.** تقليديا تعد الكوزمولوجيا فرعا من الميتافيزيقا يتناول جوانب الكون بوصفه وحدة بأسرها، رغم أن هذا المصطلح قد يكون أيضا مرادفا للفلسفة التأملية بأوسع معانيها. ولكن منذ مجيء نظرية النسبية العامة التي قال بها أينشتين، أصبح المصطلح يشير حصرا تقريبا إلى المحاولات التي يبذلها علماء الفيزياء لفهم البنية *الزماكنية الكبرى للكون وفق تلك النظرية. وعوضا عن تقليص الجدل، نفخت أعمالهم الروح ثانية في مناظرات قديمة العهد حول خلق وتفرد الكون.

اعتقد نيوتن أن المكان والزمان مفارقين وثابتين، حيث يمتثل المكان ضرورة لبدهيات هندسة أرسطو. غير أن النسبية العامة تخلت عن مفاهيم الطول والديمومة الزمنية التي ترتهن بالملاحظ في صالح الزمكان، وهي تربط هندستها بتوزيع المادة في الكون عبر معادلات أينشتين المجالية. على اعتبار أن إدخال توزيعات للمادة مختلفة في تلك المعادلات يفضي إلى هندسات زماكنية مختلفة، فأي هندسة تصف عالمنا بطريقة أفضل من غيرها؟

كان أينشتين هو أول من اقترح إجابة عن هذا السؤال. لقد افترض، كما افترض نيوتن، أن الكون ساكن ويشتمل على توزيع منتظم أساسا للمادة، وهكذا

حصل على حل لمعادلاته خلصت إلى كون شاسع، كروي مكانيا، ولامتناه زمانيا.

يوضح هذا كيف يمكن التخلي عن الهندسة التقليدية. لو عشنا فعلا على سطح كرة، لناظرت الخطوط المستقيمة التي تحدد أقصر مسافة بين نقطتين، دوائر رسمت على السطح تتطابق مراكزها مع مركز الكرة (فكر في خط الاستواء أو أي من خطوط طول الأرض). هذا يعني أن الخطوط المستقيمة تتقاطع دوما (مثال ذلك أن خطوط الطول تتقاطع في القطب الشمالي) وأن المثلثات المرسومة على مثل هذه الخطوط تحتاز على زوايا يفوق مجموعها 180 درجة (مثال ذلك، اعتبر المثلث ذا الزاويتين القائمتين المشكل من خطي طول وخط الاستواء). وبالطبع، إذا كانا في الجزء الذي نعيش فيه من العالم مقيدين في مساحة صغيرة على سطح كرة كوزمولوجية ما، فإن تلك الانحرافات عن هندسة أقليدس لن تستبان في الخبرة اليومية.

لضمان سكون كونه الكروي، توجب على أينشتين أن يحدث بعض التعديلات على معادلاته. منذ عهد نيوتن، عُرف جيدا أن الكون الساكن في مرحلته الابتدائية سوف يدمر بسبب وزنه؛ لذا أضيف حد آخر - ما يسمى بالثابت الكوزمولوجي - إلى المعادلة لتأخذ في اعتبارها هذا الأثر. لم تكن خطوة طبيعية، ما اقترح إمكان ألا يكون الكون ساكنا أصلا. ربما يتوجب أخذ تنبؤات معادلات المجال (دون الثابت الكوزمولوجي) وفق قيمتها الظاهرة.

هذا ما قام به فريدمان أولا، ثم روبرستون ووكر، حيث أثبت فريدمان أنه إذا كان الكون، كما تقترح الشواهد الملاحظية، يبدو متماثلا تقريبا في كل الاتجاهات من أي منظور، فإنه يتوجب أن يكون في حالة تمدد أو انكماش. في الوقت نفسه تقريبا، وباستخدام النهج نفسه (ظاهرة دوبلر) الذي نستطيع أن نعرف به ما إذا كانت سيارة الإسعاف قادمة نحونا أو تتحرك بعيدا عنا، أي عبر طبقة صوت صفارة الإنذار التي تطلقها، تحقق هبل من أن المجرات البعيدة تبتعد عن الأرض. يمكن أن نعتبر ملاحظة هبل اقتراحا مفاده أن نقطة الكون البؤرية قريبة من الأرض، ما يعني أن الكون ليس متماثلا من جميع المنظورات. ولكن إذا كان موضع الأرض شبيه بنقطة في كرة تتمدد بشكل منتظم (مثل بالون في حالة انتفاخ)، سوف يكون بمقدور المرء في أي موضع آخر في الكون أن يلحظ التمدد نفسه.

الواقع أن هناك ثلاثة سيناريوهات نسبية عامة تتسق مع ملاحظة هبل. يقر السيناريو الأول المتطرف أن الكون بدأ في عملية التمدد ببطء شديد بحيث إن القوى الجاذبية سوف تقوم في المستقبل بالسيطرة وتجعله ينهار على نفسه. يقر السيناريو الثاني المتطرف أن الكون في عملية تمدد سريعة بحيث لن يتسنى لقوى الجاذبية أن تكبح جماحه، وسوف يستمر في التمدد إلى الأبد. وأخيرا، ثمة تصور وسط: بدأ الكون بتمدد يكفي لتنكبه الدمار النهائي. لم يتم بعد استبعاد أي من تلك السيناريوهات (رغم أنه من المثير أن الحل الأخير يبدو المنافس الأفضل). لكنها كلها تتطلب أن الكون بدأ «بإنفجار عظيم» مكثف حدث عقب تفرد ابتدائي، أي نقطة تنهار فيها القوانين الفيزيائية.

كل هذا إنما بعث ثانية الجدل القديم حول ما إذا كان الكون احتاج إلى خالق وما إذا كان خصائصه المتفردة آية على تصميم.

لتجنب الحاجة إلى تدخل إلهي في الانفجار العظيم، عدل بعض علماء الفيزياء النسبية العامة بحيث تنتج نموذج «حالة مستقرة» للكون. في هذا النموذج، وجد الكون منذ الأزل، ويتم باستمرار خلق مادة جديدة لملأ الفراغ الذي تتركه المجرات المتمددة خلفها، بحيث يضمن أن تظل كثافة المادة في الكون بوجه عام ثابتة. غير أن هناك أسبابا امبيريقية لرفض هذا النموذج - ليس أقلها اكتشاف بنزيا وولسون أن الأرض تستقبل إشعاعات موجية قصيرة مكثفة من جميع الاتجاهات بسبب الانفجار العظيم. أيضا، أثبت بنروس أنه في ظروف غاية في المعقولية ذات حد أدني (مثال افتراض أن المادة جاذبة)، يتعين علينا أن نتوقع وجود تفرد انفجار عظيم في أي نموذج كلاسيكي نسبي للكون. من جهة أخرى، اكتشف هوكنج وهاتل مؤخرا نموذج ميكانيك - كمي لزمكان متمدد لا يبدا بتفرد، ومن ثم لم يعد ثمة موضع طبيعي يمكن لخالق التدخل منه.

كدليل على وجود تصميم، يشير البعض إلى أشياء من قبيل أن تجنب الكون الانهيار على نفسه في المراحل المبكرة من الانفجار العظيم، ومع ذلك الحول دون تمدده بسرعة تعوق تشكل المجرات، يستوجب أن يكون معدل التمدد في الحالات الابتدائية مضبوطا بدقة ضمن جزء واحد في 10^{55}. آخرون استجابوا بتوكيد أن العديد من الأكوان المنفصلة سببيا توجد بالفعل، كل منها تمدد في مرحلة ابتدائية بمعدلات مختلفة (مثال، كل منها قد يكون دورة مختلفة في سلسلة لامتناهية من الانفجارات والتدميرات العظيمة والتدميرات). في هذا

العدد الكبير من الأكوان، لا غرو أن نجد أنفسنا في واحد من أقلها ملاءمة للعيش.

ر.كلي.

*الكوزمولوجيا والاعتقاد الديني.

A. Grunbaum, 'The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology', *Philosophy of Science* (1989).
S. Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* (London, 1988).
J. Leslie, *Universes* (London, 1989).

*** الكوزمولوجيا والاعتقاد الديني.** من الأساسي للعقيدة المسيحية الاعتقاد في أن *الله يوجد بطريقة كونية متعالية، بصرف النظر عن مدى تجليه في العالم. لقد خلق الله العالم وهو يستمر في إهابته واقعيته؛ لو لم يقم بذلك، لاعترى العالم الفناء. ليست هناك عناصر أساسية أو قوى تشارك الله هيمنته وسيطرته على الكون.

الصعوبات الميتافيزيقية التي تواجه هذا البعد الكوزمولوجي جعلت بعض الكتاب الدينيين يتخلون عنه؛ يمكن اعتبار الخطاب المسيحي مجرد خطاب أخلاقي (أو وجودي) في أساسه. لغة الخلق والأمر والحكم الإلهي تفهم بوصفها حكاية رمزية أو أسطورة، تهب حيوية خيالية وتحث على أسلوب حياة تتركز حول حب الجار والمسؤولية الأخلاقية. غير أن هذه الرؤية ليست توضيحا للعقيدة المسيحية، بل نسخة متطرفة.

لكل من هذين النوعين من التوجهات الدينية أشياعه في وسط فلاسفة الدين المعاصرين. ثمة من يثق في إعادة تشكيل البرهان *الكوزمولوجي والبرهان الغائي على وجود إله متعال؛ آخرون قاموا بتطوير مفاهيم في الدين بوصفه «طريقة» أو تحكما في الانتباه، الخيال، والإرادة ذات غايات أخلاقية واستاطيقية جديرة بالعناية.

ر.و.هـ.

*الكوزمولوجيا؛ الدين، تاريخ فلسفة؛ الدين، إشكاليات فلسفة.

Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge, 1991).
German Grisez, *Beyond the New Theism* (Notre Dame, Ind., 1975).
John Polkinghorne, *Science and Creation* (London, 1988).

*** كولردج، صمويل تيلور (1772–1834).** شاعر ومجادل وليس فيلسوفا محترفا. على ذلك، كان لديه غرام بالفلسفة. حين كان شابا صغيرا، اعتقد في *مثالية بركلي، ثم اعتنق فلسفة كانت، شلنج وفخته. اعتبر «حكيما» وقد أثر بشكل معمق في فكر ودين وأدب وسياسة القرن التاسع عشر. تركزت أعماله الأساسية على اللغة، التي اعتبرها أداة متطورة، مرنة، وشخصية لتشكيل عالم معقول. تشتمل مذكراته على تبصرات معمقة في طبيعة الإدراك الحسي ووظائف المخيلة. تمييزه بين الخيال والوهم (*Biographia Litraria*, 1817, ch. 4) هو أشهر إسهاماته في نظرية *المخيلة، لكنه كان أكثر عناية بالأسلوب منه بفلسفة العقل. يصعب تميز رؤاه المبكرة في هذا الموضوع عن رؤى وردزورث. في مرحلة لاحقة كان مسؤولا إلى حد كبير عن تقديم الفلسفة الألمانية للحياة الأكاديمية الإنجليزية.

م.ورن.

John Stuart Mill, *Mill on Bentham and Colridge*, intro. to F.R. Leavis (London, 1971).

*** كولنجوود، روبن جورج (1889–1934).** كان أستاذ وينفليت للفلسفة الميتافيزيقة في اكسفورد في الفترة من عام 1935 إلى 1941، كما كان عالم آثار ومؤرخا لبريطانيا الرومانية. *الخيال هو موضع انشغاله الرئيسي، خصوصا كما يمارسه المؤرخون، الذين يؤولون المعطيات التاريخية لإعادة تشكيل أفكار الناس في الماضي، وكما يمارس من قبل الفنانين المبدعين. ارتأى أن *الفن، في مقابل مجرد التسلية، يشكل «أشياء متخيلة» يمكن أن يتقاسمها الفنان مع الناس كما يتم تقاسم الأفكار معهم. حين نشاهد لوحة أو نستمع إلى سمفونية، يتوجب علينا، مثل ما يفعل المؤرخون، أن نعيد تشكيل فكرة الفنان المبدعة. تأثيره على ممارسة التاريخ كان شديدا. في الاستاطيقا، تسري نظريته التي تتسم ببعض التشدد تماما على *الموسيقا. كان هو نفسه موسيقيا لا يستهان به.

م.و.

*التاريخ، إشكاليات فلسفة؛ تاريخ، تاريخ فلسفة.

ثمة بيبلوجرافيا تشتمل على تعقيبات مفصلة نشرت في:

David Pole, Aesthetics, Form and Emotion (London, 1983).

أعمال كولنجوود الأساسية هي:

The Idea of History (mainly 1936); *The Principles of Art* (1938); *An Essay on Metaphysics* (1940).

*** كولنز، انتوني (1676–1729).** تعلم في اتون وكيمبردج، وكان صديقا حميما للوك، الذي يبدو أنه اعتبره وريثه الفكري. ترجع أهميته الفلسفية إلى نظريته المادية في العقل، التي أكمل تطويرها في كتابه *Answer to Clark* (1708)، وكتابه الذي حظي أكثر من غيره

بـالاحـتـفـاء (1717) *Philosophical Inquiry*، وهـو عـمـل يؤلف بين حتمية هوبز الميتافيزيقية وحتمية لوك الروحية. ربـما يكـون كـتابـه (1713) *Discourse of Free Thinking*، الذي يدافع عن حرية التعبير، هو أشهر أعماله. غالبا ما يعد موقفه ربوبيا؛ على ذلك، ثمة شواهد خارجية وداخلية تشير إلى أنه كان ملحدا يتكتم إلحاده. وفق ما يقر بركلي، يزعم كولنز أن لديه إثباتا على عدم وجود الله، كما أن كثيرا من أحكامه المنشورة تلمح أو تستلزم الإلحاد. يصفه ت.ه. هكسلي بأنه «جولايث الفكر الحر»، غير أنه يمكن أن يعد أيضا أشهر فلاسفة بريطانيا في الفترة الفاصلة بين لوك وبركلي، وقد ركن إلى هوبز، اسبينوزا، وبيل، وإن عول كثيرا على الجانب اللاعقلاني والمادي في فكر لوك.

د.بير.

*الربوبية.

D. Berman, *A History of Atheism in Britain* (London, 1988).

J. O'Higgins, *Anthony Collins: The Man and his Works* (The Hague, 1970).

*** كوليتو، لوسيو (1924–).** أستاذ الفلسفة في جامعة لاسبينزا في روما، اشتهر بكونه المنظّر الماركسي الإيطالي الأول في جيله، رغم أنه تخلى عن الماركسية في السبعينيات. كان تلميذا لجلفانو ديلا فولب. يرجع تميزه في السياق الإيطالي إلى رفضه المدرسة الماركسية الهيجلية التي ارتبطت بجاميسي. عوّل على كانت في الدفاع عن نوع من الواقعية الترانسدنتالية يؤكد على استقلالية واقع العالم المادي عن معرفة الذات العارفة بوصفه شرطا لعلم امبيريقي سليم قابل للفحص الجمعي. أوّل المشروع الماركسي على أنه صياغة لقوانين علمية قابلة للتحقق الامبيريقي خاصة بالتطور الاقتصادي، وهذه محاولة تعد مركزية في كتاب «رأس المال». لقد أفضى به هذا المبدأ إلى توكيد الحاجة لدراسة *الرأسمالية دراسة امبيريقية بغية إعادة صياغة تحليل ماركس نفسه دون الحيدة عن نهجه.

ر.ب.ب.

*الماركسية.

Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (Cambridge, 1987), ch. 8.

*** كونوي، آن فنش (1631–79).** أعجب ليبنتز كثيرا بأعمالها كما أعجب بها صد يقها هنري مور الذي تـراسـل مـعـهـا مـررا. فـي *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (وهو مخطوط يشكل جزءا من نوتة نشرت عقب وفاتها عام 1690، وقد ضاعت الآن، وربما تكون قد كتبت في سبعينات القرن السابع عشر)، تجادل بوجوب أن ينتج إبداع الله الضروري عالما لامتناهيا في كل جوانبه: لامتناهيا في المكان والزمان (الماضي والحاضر)، ولامتناهيا في عدد المخلوقات وأنواعها، حيث «يحتوي كل مخلوق على لامتناهية من المخلوقات». في هذا العالم الوفير، «قد يصبح كل جسد روحا، وكل روح جسدا». فضلا عن ذلك، «كل المخلوقات... متحدة لا انفصام بينها»، ومن ثم قد «قد يؤثر بعضها على بعضها رغم وجود مسافات شاسعة بينها». قبيل وفاتها أصبحت كونوي عضوا في الطائفة الكواركية.

جي.جي.م.

*المرأة في الفلسفة.

Ann Finch Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. Peter Lopston (The Hague, 1982).

*** الكوميديا.** حوادث، مواقف، تبصرات، سرديات ـ واقعية أو خيالية ـ تثير مشاعر الارتياح والبهجة، غالبا عبر عرض ما هو مناف للعقل وعبثي غير لائق بشكل أحمق في الحياة البشرية .

يعرض الكوميدي، بوصفه مصلحا أخلاقيا واجتماعيا، التفاوت بين المهن الرفيعة والمهن الوضيعة؛ إنه يروم شحذ المعرفة الذاتية والنقد الذاتي، فحص ضبابية الخيال والواقع، يساوي بين الاثنين عبر عرض بشرية مشتركة بينهما أبعد ما تكون عن العصمة عن الزلل.

بطرق مختلفة، اعتدت نظريات الكوميديا بشكل مركزي بأفضلية مشاهد الضعف والهواجس، أو توفير ارتياح مؤقت من القوانين القابضة، أو البهجة أو تبين غير المتجانس. اللغة نفسها مجال مفضل عند الكوميدي ـ في أبيات الهراء، الأحاجي والتلاعب اللفظي.

غالبا ما تكون الكوميديا في الفلسفة فضحا للاعقلانية، أو عرضا لنظرية على أنها تسرف في الطموح يعوزها الأساس. على ذلك يتوجب على الفلسفة التقليصية أن تحرص على تنكب الخطأ المعاكس ـ التقليل من حجم موضعها عبر الإمعان في الردية.

ر.و.هـ.

H. Bergson, *Le Rire (Paris, 1900); tr. as Laughter* (LOndon, 1911).

D.H. Monro, *Argument of Laughter* (Cambridge, 1951).

R. Scruton, *The Aesthetic Understanding* (Manchester, 1983), ch. 12.

*** كومينسكي (كومينيوس)، جان آموس (1592–**

1670). فيلسوف ومعلم تشيكي. أسقف وعالم لاهوت يونيتا فراترم (مورافيان برثرن)، نفي في العهد المعارض للإصلاح. وجد ملاذا في أنحاء مختلفة من أوربا، منها لندن، حيث كتب كتابه المشوب بمسحة صوفية Via Luci (1641). رسالته الفلسفية الأساسية *De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica* مؤسسة على مخطط الموروث الأفلاطوني المحدث الخاص بالإشراق بعد أن عدل خصيصا وأثري بفكرة إنسية تتعلق باستعادة البشر التناغم الإلهي الكلي عبر إصلاح كلي *(panorthosia)* وتعليم كلي *(pampaedia)*. وفق هذا، تروم فلسفته إصلاحا شاملا لأصول علوم التدريس وفق روح الواقعية التعليمية الحديثة. عوضا عن التغليب المدرسي للفظ على المعنى، ركنت فلسفته إلى التعليم البياني، معتبرة المدرسة مسرحية *(schola ludus)* وورشة عمل للإنسانية *(officina humanitatis)*. أفضت المبادئ نفسها إلى فلسفته في اللاعنف، السلام، والدعوة إلى ترابط الطوائف المسيحية. نصيحته تحض على «Omnia sponte fluant, absit violentia rebus'.»

م.ب.

ف.س.

J. Patocka, *Jan Amos Komensky: Gesammelte Schriften zur Comenius-forschung* (Bochum, 1981).

*** «يكون» و«ينبغي».** الفلسفة الأخلاقية ملزمة بطرح تصور في كيف نستطيع أن ننتقل من «يكون» إلى «ينبغي»، إذا كنا نستطيع ذلك أصلا، من وصف كيف تكون الأشياء في الواقع، إلى التعبير عن اهتمام ملح إما بتغييرها أو احترامها بحيث يحتفظ بها على حالها. إذا بالغنا في تقدير الهوة الفاصلة بين يكون - ينبغي، سوف تعزل القيمة كلية من العالم حيث تصبح مسألة قرار فحسب. غير أن التفكر الأخلاقي لا يستطيع أن يعمل في فراغ واقعي. أن تقلل من شأن الهوة هو أن تقترح، بطريقة ليست أقل منافاة للعقل، أننا نستطيع أن نستقرأ ينبغي من يكون.

يتوجب على التصور المناسب أن يبدأ من كون فكرتي ينبغي ويكون متداخلتين. قد نفهم أن الموقف يتطلب القيام بفعل: وبالعكس، يؤثر التأمل في القيم والإلزامات بطريقة فعالة في فهمنا للطبيعة البشرية وإمكاناتها.

الصياغة الكلاسيكية لمسألة «يكون - ينبغي» هي صياغة ديفيد هيوم في *A Treatise of Human Nature* (III. i.1).

ر.و.هـ.

*الحقيقة - القيمة، تمييز.

W.D. Hudson (ed.), *The Is / Ought Question* (London, 1969).

*** الكينونة.** «الكينونة» مصطلح مركزي في الأنطولوجيا، يشير وفق إحدى دلالاته إلى مجموع الواقع - كل ما هو كائن - ويشير وفق دلالة أخرى إلى خاصية *الوجود المراوغة، التي تميز *الأشياء الواقعية عن الأشياء المتخيلة. بيد أن وجود مثل هذه الخاصية يشكل موضع جدل، فغالبا ما يقال إن «يكون» ليست محمولا من الرتبة الأولى، ما يعني أنها لا تعبر عن خاصية تختص بها الأشياء، كما هو حال أفعال من قبيل «يلمع» ، و«يسقط». عند فريجه ورسل، «يكون» محمول من الرتبة الثانية، فهي تعبر عن خاصية تختص بها الخواص. على هكذا نحو، «الله يكون» لا تتخذ الشكل المنطقي ذاته الذي تتخذه «الشعرى اليمانية تلمع»، التي تحمل خاصية على شيء متفرد. عوضا عن ذلك، فإنها تتكافأ مع «الألوهية متعينة»، حيث تقر أن خاصية الكينونة تتحقق في شيء واحد على الأقل، أو أن هناك شيء واحد على الأقل يحتاز على تلك الخاصية. عند فريجه ورسل، وفق موروث يرجع إلى كانت، برهان أنسلم الأنطولوجي على كينونة الله يُبطله إخفاقه في فهم هذا الأمر.

قالة كواين الشهيرة «أن تكون هو أن تكون قيمة متغير» تركن إلى مذهب فريجه - رسل في الكينونة، وهي تستلزم أن الكينونات التي تلتزم النظرية بكينونتها تتعين على وجه الضبط في تلك التي يرتهن تأويل الجمل المكممة في النظرية بالإشارة إليها. بيد أن هذا يفترض على نحو مثير للجدل تأويلا «شيئيا» عوضا عن التأويل «الاستعاضي» للمكممات. وفق هذا التأويل الأخير، «ثمة شيء واحد على الأقل يختص بالخاصية س» لا تصدق إلا حال وجود جملة صادقة ما تتخذ الصياغة «أ يختص بالخاصية س»، حيث «أ» حد مفرد. على هذا النحو، إذا اعتبرنا «بيجاسوس يتماهى مع بيجاسوس» جملة صادقة رغم عدم كينونة بيجاسوس، يتوجب أن نعتبر الجملة «ثمة شيء واحد على الأقل يتماهى مع بيجاسوس» صادقة أيضا، ولذا فإن هذا المذهب ينكر ضرورة قالة كواين.

فكرة أن الكينونات المتخيلة من قبيل بيجاسوس تحتاز على بعض الواقعية رغم عدم كينونتها بالمعنى الكامل فكرة مغرية، وهي تعزى غالبا إلى ماينونج. بيد أن مذهب ديفد لويس الأحدث عهدا في الواقعية المقامية يستلزم أن بيجاسوس وسائر الأشياء الممكنة غير

الواقعية تحتاز على كينونة بالمعنى الكامل، وهي لا تختلف عن الأشياء الواقعية إلا في كونها تقطن *عوالم ممكنة أخرى. يتطلب هذا المذهب التمييز بدقة بين الكينونة والواقعية، بحيث تعتبر الواقعية مفهوما إشاريا وثيق الصلة بمفهوم الوجود هنا الآن. وفق رؤية لويس، واقعية بيجاسوس في العوالم التي يكون فيها لا تقل عن واقعية يوليوس قيصر في عالمنا، والأشياء التي تكون في أي عالم واقعية نسبة إلى قاطنيه بالطريقة التي تكون بها كل لحظات الزمن حاضرة أو «آنية» نسبة إلى من يختبرها. غير أنه بالمقدور اتهام هذه الرؤية بأنها تضخم الكينونة، حين تفهم بوصفها مجموع الواقع.

ربما تتعين أكبر إشكالية ميتافيزيقية تتعلق بالكينونة في الإجابة عن السؤال لماذا يتعين أن يكون شيء عوضا عن العدم. بمقدور علماء الفيزياء أن يخبرونا لماذا تكون المادة، حيث يركنون إلى شروط توفرت قبيل الانفجار العظيم، وقد يتمكنون حتى من تفسير وجود المادة والطاقة كما يقترح علماء الكوزمولوجيا المحدثون. غير أنه من البيّن أن السؤال الميتافيزيقي يتجاوز مثل هذه الاعتبارات الامبيريقية. تقر إحدى الإجابات أن السؤال مناف للعقل، كونه يفترض خطأ احتياز فكرة العدم المطلق على معنى بوصفه بديلا حقيقيا لكينونة بشيء ما على أقل تقدير. وفق هذه ا لرؤية، نخلط بين عارضية الأشياء الكائنة بعارضية حقيقة كينونة أي شيء. على ذلك، رغم أنه قد يستحيل تخيل عالم لا يكون فيه أي شيء، فإن فكرة عالم خال تماما لا تبدو متسقة.

إي.جي.ل.

D. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford, 1986).
W.V. Quine, 'On What There Is', in *From a Logical Point of View* (Cambridge,
Mass., 1953).
C.J.F. Williams, *What is Existence?* (Oxford, 1981).

* **«الكينونة» فعل.** أعلن رسل أنه «لمن المخزي للجنس البشري» أنه استخدم الكلمة نفسها في مثل هذه السياقات المختلفة التالية:

"John is bad", "Three is a robin in the lawn", A dolphin is a mammal". "The square of three is nine".

تسمى هذه الاستخدامات لفعل «الكينونة» على التوالي: رابطي، وجودي، ضم فئوي، وتماه. أقر أرسطو أيضا أن المكافئ اليوناني «للكينونة» يستخدم بأكثر من طريقة (*Metaphysics* v.7)، رغم أن قائمته للاستخدامات المختلفة مخالفة لقائمة رسل. اختلف الفلاسفة الوسيطيون في هذا الخصوص، حيث أقر الأكويني متأسيا بأرسطو أن الكينونة «أنطولوجية»، بمعنى أنها تحتاز على معاني مختلفة لكنها مرتبطة، في حين أصر آخرون، من أمثال دينيس سكوتس، على وحدة معنى «الكينونة». يمكن أن نجادل بأنه بالمقدور رد كل هذه المعاني إلى اثنين، الرابطي والوجودي. بالمعنى الوجودي، يبدو أن "be" [فعل «الكينونة»] تقوم بعمل يشبه الذي تقوم به "some" [«بعض»]: "There are blue buttercups" إنما تعني أن "Some buttercups are blue". بالمعنى الرابطي، يبدو أنها تقتصر على الوظيفة السنتاكتية الخاصة بتحويل تعبير غير فعلي إلى ما يكافئ فعلا: "is a smoker" [«مدخن»] بديل لـ "smokes" [«يدخن»]. يبدو أنه لا علاقة بين هذين الاستخدامين، ومن المغري أن نعتبر الفعل كما هو مستخدم بهاتين الطريقتين مشتركا، أي يحتاز على معنيين غير متسقين. غير أن تعددية المعاني هذه ظاهرة تحدث في كل اللغات (انظر John M.W. Verhaar (ed.), *The Verb "Be" and its Synonyms* (Dordrecht, 1967-))، ومن ثم يصعب اعتبارها حدثا عارضا. ثمة محاولة لتفسيرها تجدها في

C.J.F. Williams, *What is Existence?* (Oxford, 1981), chpters 1, 12.

سي.جي.ف.و.

*الكينونة؛ الوجود.

* **كونت، اسيدور اوجست ماري فرانسواكسافير (1798–1857).** مؤسس *الوضعية الفرنسي، تأثر كثيرا *بالمتفلسفين [فلاسفة التنوير الفرنسيين]، كما تأثر بالقديس سيمون، الذي عمل معه سكريترا لعدة سنين. في الوقت نفسه، رغم أنه أنكر العقائد الدينية في مرحلة مبكرة، فإنه أبدى احتراما لكاثوليكية مخالفا لأولئك المفكرين المبكرين. حياته البائسة بشكل مروع، التي كان شقاؤها من صنع يديه، انتهت حين حاول تأسيس دينه غير المؤله، مكتملا بقائمة قديسيه العلمانيين وطقوسه الدنيوية.

أفصح عن إسهامه الأساسي في الفكر - جزئيا فلسفي، وجزئيا تاريخي، وجزئيا اجتماعي - في قانونه في الطبيعة ثلاثية الأجزاء الخاصة بالتطور المجتمعي البشري. يبدو أنه محتم على المجتمعات أن تمر عبر مراحل الوجود اللاهوتية، الميتافيزيقية، والوضعية. ورغم أنه ليس بالضرورة أن يكون الحدث اللاحق أفضل من سابقه - يرفض كونت بحدة الإصلاح البروتستنتي، إلى حد إنكار الاعتراف بإسهاماته في العلم - فإن الأثر العام للتغير عبر المراحل أثر تقدمي.

إذا نظرنا وفق ذلك إلى تاريخ الغرب - تعاطف

كونت مع غير الأوربيين لا يزيد بحال عن تعاطف أي من معاصريه ـ سوف نرى نهضة ثلاثية الأجزاء. في المرحلة اللاهوتية (مرحلة العصور الوسطى) ثمة اعتقاد في الله والقوى الروحية. لم يكن ذلك خطأ ـ الراهن أن كونت يعتبره شرطا ضروريا للنمو ـ بقدر ما كان عوزا للنضج. في المرحلة الميتافيزيقية (الثورة العلمية) ننتقل إلى معتقدات في قوى غير مرئية وما شابهها. وأخير نأتي إلى المرحلة الوضعية (التي يبجلها كومت ويعتبر نفسه مسهما في إيجادها)، ننتقل إلى شكل من الفهم اكثر صفاء، حيث يقتصر التفسير على التعبير عن ارتباطات بين الظواهر قابلة للتحقق والقياس.

يجادل كونت بأن الحركة التقدمية *للمجتمع تنعكس في كل حقب العلم، حيث نجد أيضا تقدما عبر ثلاث مراحل. كان كونت معاديا للردية، بقدر ما يفترض أن يكون لكل فرع من العلم مناهجه الخاصة ـ وهذا يشتمل على «علم الاجتماع»، ما يبرر وجود كونت نفسه. بيد أن هناك ما هو أكثر من هذا. يبدو أن هناك ترتيبا للعلم ككل، ويتوجب أن تبدأ أشكال العلم العليا في ممارسة نشاطها قبل أن تبدأ الأشكال الأقل مرتبة. هذا ما يجعلنا نجد، حين نعتبر العلوم وفق ترتيبها ـ الرياضيات، الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، والاجتماع ـ أن العلمين الأولين وحدهما اللذين تسنى لهما تحقيق منزلة وضعية محضة، وأن التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي يظل حاضرا بقوة في سائر العلوم.

يسهل أن نسخر من رجل يؤسس دينا يعتبر فرديك العظيم وآدم سمث من بين قديسيه الأساسيين. غير أنه يتوجب علينا ألا نقلل من تأثير كونت على أفراد من أمثال جون ستيورت مل، أو على مجالات دراسية من قبيل التربية، بزعمه أنه يتوجب على الفرد، كما يتوجب على الجماعة، أن يتعلم وفق نموذج مثبّت لا مناص منه. أيضا يتوجب ألا نغفل حقيقة أن ثمة سلسلة يمكن التعرف على حلقاتها تبدأ من كونت وتضم مختلف أنواع وضعيي هذا القرن. في الوقت الراهن، بسبب تأثير البنيوية، لم تعد فلسفات العلم الوضعية رائجة؛ ولكن بالنسبة إلى الذين ينزعون نحو فلسفة دورية في التاريخ عوضا عن فلسفة ذات اتجاه تقدمي مباشر، يظل بالإمكان أن يهيمن أوجست كونت وفلسفته مرة ثانية.

م.ر.

A. Comt, *The Positive Philosophy of August Comt* (London, 1853).
H. Gouhier, *La Jeuness d'Augute Comt et la formation du positivisme* (Paris, 1931).
F. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., 1962).

*** كونتن، انتوني (1925–).** فيلسوف بريطاني استقر في أكسفورد، عضو مجلس اللوردات، وقد كتب في الفلسفة السياسية وعلم الأخلاق والميتافيزيقا، وفلسفة العقل، كما كتب عن تنويعة من الشخصيات التاريخية. أطول أعماله هو رسالته *The Nature of Things* التي تجعل من *الجوهر المفهوم المركزي. بتقصي مسائل متعلقة بهذا المفهوم، طور آراءه في ثلاثة أجزاء في مجموعة واسعة المدى من الإشكاليات الفلسفية التقليدية. في الأول ناقش إشكاليات الهوية، الفردانية، علاقة المادة بالامتداد، الهوية الشخصية والنفس. في الثاني المواضيع الأساسية هي المعرفة، الارتيابية، ومفهوم الإدراك الحي. أما في الثالث فيتناول مفهوم الجوهر، التمييز بين النظرية والملاحظة، ثنائية العقل ـ الجسم، والحقيقة والقيمة. المذهب العام الذي يدافع عنه نوع من المادية.

هـ.و.ن.

*الفلسفة؛ الإنجليزية، الفلسفة؛ الفلسفي، البحث؛ الفلسفة، جدوى واستخدام.

Anthony Quinton, *The Nature of Things* (London, 1973).

*** كونديلاك، اتين بونوت دي (1715–80).** فيلسوف فرنسي حاول صياغة ابستمولوجيا محكمة توظف قاعدة نظرية لجدول الأعمال التنويري الذي أعده *متفلسفو القرن الثامن عشر. لقد ولف بين عناصر في نظرية لوك «الحسية» في المعرفة والنهج العلمي الذي استخدمه نيوتن، فضلا عن قليل من الشك الديكارتي المتطرف، بحيث انتهى إلى نوع من الأصولية الامبيريقية كانت مفيدة إلى حد كبير نسبة إلى أهداف ومقاصد مفكري *التنوير الأكثر عمومية، رغم أنها كانت إشكالية على نحو معمق وغير ثابتة منذ البدء. كرس اهتماما خاصا للمسائل المتعلقة بأصول اللغة وطبيعتها، كما عمل على تعزيز الوعي المجايل بأهمية استخدام اللغة بوصفها أداة علمية. بدأ كونديلاك مشروع تشكيل علم الأفكار، «أيديولوجيا» على حد تعبير من تأثر به.

ب.ف.جي.

Isabel F. Knight, *The Geometric Spirit: The Abbe de Condillac and the French Enlightenment* (New Haven, Conn., 1968).

*** كونستانت دي ربيك، هنري بنجامين (1767–1830).** رغم أنه ولد في سويسرا، فقد قام بدور قيادي في السياسة وتطوير الأيديولوجية الليبرالية في فرنسا. لقد

نشأت *ليبراليته عن نقد أفكار رفيقه روسو التي توهجت بسبب تطبيقها من قبل اليعقوبيين خلال الثورة الفرنسية. بالركون إلى محاجات *التنوير الإسكتلندي، التي تعرف عليها إبان إقامته القصيرة في جامعة أدنبره، زعم كونستانت أن حلول المجتمع التجاري غيّر بشكل متطرف من خصائص *التحرر ما أوجب قيام الآليات السياسية بضمانه. ضمن المجتمعات الحديثة، في المقابل، كان التحرر فرديا في طابعه. لقد قوض تقسيم العمل كل مفاهيم الخير المشترك أو *الإرادة العامة.لا سبيل لتعزيز الرفاهة العامة إلا عبر حماية قدرة الأفراد على السعي وراء غاياتهم الخاصة وتراكم الملكية عبر التعاقد والتبادل بينهم في *السوق. لا يتعين أفضل سبيل لتحقيق هذا الهدف في أشكال مباشرة من الديمقراطية التشاركية، فالسيادة الشعبية المطلقة قد تكون باستبداد الملكية المطلقة، بل يتعين في آليات دستورية ليبرالية من قبيل الديمقراطية التمثيلية، والفصل بين القوى، وميثاق الحقوق.

ر.ب.ب.

*المحافظة.

B. Constant, *Political Writings*, tr. and ed. Biancamaria Fontana (Cambridge, 1988).
C. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven, Conn., 1984).

*** كون، تومس (1922–).** في كتاب *The Structure of Scientific Revolutions*، أكثر كتب فلسفة العلم الحديثة تأثيرا، يجادل كون بأن العلماء يعملون ضمن وضد مرجعية نظرية أو فئة من الأفكار المسلّم بها، يسميها «البارادايم». أحيانا يبدو أن البارادايم قد أخفقت، ما يحتم طرح بديل جديد. ما يجعل رؤية كون مثيرة تحفز على الجدل هو زعمها المركزي بأنه يستحيل وجود سبب منطقي لتغيير البارادايم. كما في الثورات السياسية، يجادل الأطراف بطريقة دائرية وفق آراء معسكراتهم. وكما هو متوقع، فإن هذا الزعم يناوئ مزاعم العقلانيين التقليديين من أمثال كارل بوبر، الذي يعتبر العلم نموذجا للفكر السليم والمنطقي والقابل لأن يدافع عنه. المفارق أن كلا من كون وبوبر يعتبر عالما ابستمولوجيا تطوريا، حيث يجدان تناظرات أساسية بين رؤيتهما (المختلفتين جدا) للتغير العلمي وتطور الكائنات العضوية.

م.ر.

*التطورية، الابستمولوجيا.

G. Gutting, *Paradigms and Revolutions* (Notre Dame, Ind., 1980).
T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962).

*** كونفوشيوس (القرن السادس إلى القرن الخامس ق.م.)** .مفكر صيني يعتبره الكثيرون حكيما وهو يقدس في المعابد في كثير من أجزاء الصين. في أوساط المثقفين، عادة ما يعد مؤسس مدرسة الكونفوشية الفكرية. اسمه بالكامل هو كنج تشيو أو كنج تشنج–ني، كما عرف أيضا باسم كنج فو–تزو(السيد كنج)، التي تكتب باللاتينية «كونفوشيوس». دافع عن استعادة القيم والأعراف التقليدية علاجا للاضطرابات السياسية والاجتماعية التي شهدها عصره، كما سعى للحصول على منصب سياسي في محاولة لتطبيق مثاله عمليا. لم يتسن له إطلاقا الحصول على منصب مؤثر في الحكومة، وكان اكثر تأثيرا بكثير بوصفه معلما. جمعت تعاليمه في كتاب *Analects* (Lun Yu)، وهي مجموعة أقوال تعزى إليه وإليه تلاميذه، فضلا عن حوارات دارت بينه وبينهم.

يشتمل مثاله الأخلاقي على اهتمام عام فعال بالآخرين (يتضمن استعدادا للإحجام عن القيام بسلوكيات تطال الآخرين لا يحب المرء أن تطبق عليه)، وسجايا بعينها مرغوب فيه ضمن المؤسسات الأسرية والاجتماعية والسياسية (مثال طاعة الوالدين والولاء للحاكم)، فضلا عن سجايا أخرى من قبيل الشجاعة والجدارة بالثقة. أيضا فإنه يشتمل على الامتثال لمختلف الأعراف التقليدية التي تحكم السلوك الشعائري (مثل طقوس القرابين، طقوس الزواج، استقبال الضيوف)، فضلا عن مسؤوليات المرء التي تناط به بسبب وضعه الاجتماعي (مثل مسؤولية الابن أو الموظف). الذي ينجحون في مقاربة ذلك المثل سوف يحتازون على قوة تحويلية ليست قسرية على الآخرين؛ سوف يعجب الآخرون بهم ويفتتنون بهم، وسوف يحفزهم ذلك على محاكاة طريقتهم في العيش. يتوجب في الحالة المثالية أن تشكل هذه القوة التحويلية أساس الحكومة. تستطيع المراسيم والعقوبات في أفضل الأحوال ضمان الانصياع السلوكي، ولكن إذا تسنى للحاكم مقاربة ذلك المثل، سوف يعنى بشعبه ويوفر حاجياتهم، وسوف يحبه شعبه ويحاولون الإصلاح من نفسه.

ك.ل.س.

*الكونفوشية: الصينية، الفلسفة.

Confucius: *The Analects*, tr. D.C. Lau (Harmondsworth, 1979).

* **الكونفوشية.** مدرسة فكرية أساسية في الصين تدافع عن مثل أخلاقية وسياسية هيمن تأثيرها على طريقة عيش الصينيين. أعضاء هذه المدرسة معنيون بمسائل اجتماعية وسياسية، وكثير منهم يشاركون في الحكومة في مرحلة من مراحل حياتهم العلمية، وقد شغل بعضهم مناصب رسمية مهمة. إنهم يعتبرون تهذيب النفس أساس النظام الاجتماعي والسياسي، وكثير منهم معلمون مؤثرون كرسوا أنفسهم لتحسين أنفسهم وطلابهم. يقترن هذا التوجه ذو الطابع العملي بتأملية أدت إلى تطوير رؤى ميتافيزيقية مفصلة، نظريات في الطبيعة البشرية، وتصورات في السيكولوجية الإنسانية. لنقاشاتهم قضايا من قبيل تهذيب الشخصية، أشكال التكامل، طبيعة العواطف والرغبات، وعلاقة المعرفة بالفعل مترتبات مهمة نسبة إلى الدراسة المعاصرة لعلم النفس والأخلاق بوجه عام.

يرجع أصل هذه المدرسة إلى جماعة اجتماعية في الصين القديمة كان أعضاؤها، الذين كان يشار إليه باسم جو (التي ربما تعني في جذرها الضعف)، ممارسين للطقوس وأحيانا معلمين بالمهنة. انتمى كونفوشيوس (القرن السادس إلى الخامس ق.م.) إلى تلك الجماعة، ورغم أنه ظل مهتما بالطقوس، عني أيضا بالبحث عن علاج للأدواء الاجتماعية والسياسية التي عانى منها عصره، والذي آمن بأنه يكمن في استعادة القيم والأعراف التقليدية. قام مفكرون لاحقون، أقروا تبعيتهم لكونفوشيوس وآمنوا بذلك المعتقد وشغلهم الأمر ذاته، بتطوير تعاليم كونفوشيوس في اتجاهات مختلفة. عادة ما يشار إلى المدرسة المكونة من أولئك المفكرين باسم «جو ـ تيا» (مدرسة جو)، وقد ترجمت هذه العبارة إلى «الكونفوشية». قام مونشيوس (القرن الرابع ق.م.) وهسون تزو (القرن الثالث ق.م.) بتطوير فكر كونفوشيوس في اتجاهين مختلفين، وقد استمرت أنواع مختلفة من الكونفوشية في مرحلة التطور، بحيث أنجبت مفكرين أساسيين من أمثال تنج تشنج ـ شو (القرن الثاني ق.م.). بعد فترة طغت فيها البوذية على الكونفوشية، بعث الاهتمام بها ثانية على يد مفكرين من قبيل هان يو (768–824)، شاو ينج (1011–77)، تشو توني (1017–73)، تشانج تسيا (1020–77)، الذين استهلوا حركة تعرف باسم *الكونفوشية الجديدة. مذهب هان هيو الذي يقر أن منشيوس ناقل أمين لتعاليم الكونفوشية أصبح مقبولا تدريجيا أساسا بسبب جهود تشو هسي (1130–1200)، الذي قام بتجميع *Lun Yu* (منتخبات) لكونفوشيوس *Meng Tzu* (منشيوس)، *Ta Hsueh* (التعليم العظيم)، *Chung Yung* (التعليم الوضيع) بوصفها «الكتب الأربعة». استمر الفرع المنشأ من الفكر الكونفوشي في التطور عبر سبل مختلفة، بحيث أفضى إلى اختلافات بين مدرسة تشنج ـ تشو الأول وتشو هسي، ومدرسة لو ـ يانج التي أسسها لو هسيانج ـ شان (1139–93) ووانج يانج ـ من (1472–1529). أيضا حدثت تطورات أخرى من خلال مفكرين متأخرين من أمثال وانج فورتشه (1619–92)، يـن يـوان (1635–1704)، وتـي تـشـن (1724–77). وأخيرا ثمة أشكال جديدة من الفكر الكونفوشي تستمر في التطور في الوقت الراهن.

المفاهيم المهمة في الفكر الكونفوشي هي تاو (السبيل) وتي (الفضيلة، القوة الأخلاقية، الفعالية). «تاو»، التي تعني في أصلها «الطريق أو السبيل»، أصبحت تشير إلى طريقة العيش المثلى قدر ما تشير إلى التعاليم المتعلقة بتلك الطريقة. أما «تي» فتشير أصلا إلى ما يحتاز الحاكم بسببه على سلطة الحكم؛ إنها تشير في آن إلى سجية تتضمن تضحية دينية مناسبة وإلى صفات من قبيل الكرم المضحي بالذات والتواضع، فضلا عن قوة الجذب والتحويل الروحية المرتبطة بتلك السجية. لكنها أصبحت تستخدم فيما يتعلق بالكائنات البشرية بوجه عام، بحيث تشير إلى الصفة أو القدرة التي يرتاد بها المرء السبيل. ثمة مدارس أخرى استخدمت هذين المفهومين (مثل الطاوية) فيما يتعلق بمثل مغايرة، بيد أن أشياع الكونفوشية يقومون أيضا بتفسير تاو وتي عبر جن، لي، ويي.

«جن» (الإنسانية، الخير، الأريحية) إما تشتمل في أصلها على معنى الحنان، أو معنى سجية تتميز بها بعض العشائر الأرستقراطية. في النصوص الكونفوشية تستخدم أحيانا للإشارة إلى كل المثال الأخلاقي الشامل، وأحيانا كي تشير إلى شاغل بعينه يشغل كل الكائنات الحية. الرؤية التي تقر أن هذا الشاغل يختلف باختلاف علاقة المرء بالأشياء تميز الفكر الكونفوشي ويعارضها الخصوم الموهيون. الكونفوشيون المتأخرون يفسر جن أيضا عبر قيام المرء بصياغة جسمه عبر كل الأشياء بحيث يكون حساسا لرفاهة كل الأشياء.

«لي» (طقوس، شعائر، ازدهار) تشير في أصلها إلى طقوس القرابين، ثم أصبحت تدريجيا تشير بوجه عام إلى كل القوانين التي تحكم السلوك الاحتفالي والمسؤوليات التي تعزى إلى المرء بسبب وضعه الاجتماعي. تماما كما أن ممارسة شعائر القرابين يتوجب أن تقترن مثاليا بتبجيل وتوقير الأرواح، فإن ممارسة لي

يتوجب أن تقترن في الحالة المثالية بتبجيل الآخرين وتوقيرهم أثناء التعامل معهم؛ الموقف الكامن خلف لي تصفه بعض النصوص الكونفوشية بتصغير النفس والإعلاء من شأن الآخر. التوكيد على لي ميزة أخرى تميز الكونفوشية عن الطاوية والموهية.

كي تتجنب الإفضاء إلى سلوك غير لائق، يتوجب تنظيم الاهتمام العاطفي بالآخرين بالإحساس بما هو حق، ، والنأي عن لي في الظروف غير المواتية أو السلوك اللائق في ظروف لا تغطيها لي إنما تستدعي تقويم ما هو حق. لذا فإن أنصار الكونفوشية يؤكدون أيضا أهمية يي (الحقية، الواجب، المناسبية)، التي ربما كانت تعني الشرف قبل أن تكتسب معنى المناسبة أو الطريق السليم للسلوك. يؤكد الكونفوشيون أن يي ليست محددة من قبل قواعد سلوكية ثابتة، بل تتطلب تقويما مناسبا للاعتبارات المتعلقة في أي سياق للفعل. يتضمن الشكل المثالي للشجاعة التزاما راسخا بال يي، فضلا عن غياب الخوف أو الريبة إذا لاحظ المرء عبر فحصه لذاته أنه محق.

يؤكد مفكرو الكونفشية عملية تهذيب النفس التدريجية بغية تجسيد السجايا التي وصفناها لتونا. في المجال السياسي، رغم أن بعض مفكري الكونفشية، من أمثال هسن تزو وتنج تشنج ـ شو، يناصرون أيضا استخدام القانون والعقاب بوصفهما ضوابط ثانوية، فإن مفكري الكونفشية يجمعون على وجوب أن تكون المثل الأخلاقية والتربية قاعدة مثالية للحكومة. الحاكم الذي يجسد السجايا التي وصفناها سوف يهتم بالناس العاديين ويوفر حاجاتهم، وسف يمتثلون إليه، كما أن المثال الأخلاقي الذي يمثله سوف يطال أثره الناس.

رغم أن مفكري الكونفشية يتفقون بوجه عام على مثال مشترك، فإنهم يختلفون بخصوص تبريره والميتافيزيقا التي تؤسسه. يرجع هذا أساسا إلى اختلافهم حول مفهومهم لـ hsing (الطبيعة). هذه لفظة مشتقة أساسا من كلمة تعني «الحياة» أو «النمو»، ولذا أصبحت تعني مسار التطور الذي سوف يتخذه الشيء حال عدم وجود أية عوائق. لقد اعتقد منسيوس أن الكائنات البشرية تتشارك في نزوعات أخلاقية أولية بعينها، يتم تجسيدها بشكل تام في المثل الكونفوشي. تتشكل الطبيعة من مسار تطور مثل هذه النوعات، وهو خيّر كونه يحتاز على توجه أخلاقي. يعتبر هسن تزو الطبيعة الخاصة بالبشر مشّكلة لرغبات معنية أساسا بالمصالح الشخصية فطر عليها البشر؛ الطبيعة شر في كونها سعي لا روابط له شطر إشباع تلك الرغاب يفضي إلى المكابدة والفوضى. هكذا، في حين دافع منسيوس عن التمييزات والأعراف الاجتماعية التقليدية كونها تمكن من تحقيق نزوعات أخلاقية أولية، دافع هسن تزو عنها كونها تساعد في تحويل وضبط السعي شطر إشباع الرغاب، بحيث تمكن من قيام نظام اجتماعي والإشباع الأعظم للرغاب البشرية.

استمرت الرؤى المختلفة في الطبيعة في التطور ضمن الموروث الكونفوشي، كما في رؤية تنج تشنج ـ شو التي تقر أن البشر ولدوا بعناصر خيرة وشريرة، وأن الطبيعة تشتمل بمعناها العام على عناصر شريرة ولا يمكن وصفه بأنه خير. وفضلا عن الاتفاق على أن رؤية منشيوس تشكل الموصل الحقيقي لتعاليم كونفوشيوس، أجمع مفكرو الكونفشية على خيرية الطبيعة. غير فكرة منشيوس هذه قد أوّلت أيضا عبر ميتافيزيقا لي.

مثال ذلك أن شتو هس، أحد أتباع تشنج الأول، اعتبر كل الأشياء مشكلّة من لي (المبدأ، النموذج) وتشي (الأثير، القوة المادية). وبينما احتازت الكلمة على معنى قديم يتعلق «بالنظام الخيّر» أو «البنية الداخلية»، أصبحت لي تعتبر شيئا غير مادي وثابتا يتخلل كل شيء، ويفسر لماذا تكون الأشياء هي ما هي. أيضا فإنها ما يتعين أن تتطابق معه الأشياء؛ في المجال البشري، تشتمل لي على كل قواعد السلوك الإنساني. تشي هي الشيء المادي الذي تتكون منه الأشياء وهو نشط ويتحرك بحرية. وفق رؤية تشو، الطبيعة يتكون من لي في الكائنات البشرية، التي تتماهى مع الفضائل الكونفوشية؛ لذا فإن الطبيعة خيّرة لأن البشر ولدوا فضلاء على نحو تام. وفي حين أن للعقل تبصرا أصلا في لي، فقد عتم بالرغاب والأفكار المشوهة التي تعزى إلى تشي المشوب. ورغم أن وانج يانج ـ منج يقلل من أهمية ميتافيزيقا لي وتشي، فإنه يتفق في إقرار أن البشر فضلاء أصلا بسبب ما يحتازون من لي وأن الفشل الأخلاقي راجع إلى الأثر التعتيمي الذي تحدثه الرغاب أو الأفكار المشوهة. على ذلك، في حين اعتبر تشو أن لي كامن في كل الأشياء، ذهب وانج إلى أنه يكمن في النهاية في طريقة استجابة العقل للمواقف حين لا تكون أمامه أية عوائق، وهذا أمر يعبر عنه بقوله إن لا وجود لـ لي خارج العقل.

هكذا، خلافا لمنشيوس الذي اعتبر تهذيب النفس عملية تطوير لنزوعات أخلاقية أولية، ذهب تشو تشانج إلى أنها عملية تحقيق كامل لـ لي في الكائنات البشرية عتمت برغاب وأفكار مشوهة. بعض الكونفوشيين المتأخرين اعتبروا هذا إعادة تأويل لفكر منشيوس تحت

تأثير بوذي، ولذا راموا إعادة أسر ما اعتبروه المعنى الحقيقي للكونفوشية التقليدية. مثلا ذلك، لم يعتبر تي تشن أن لي كينونة ميتافيزيقية مائزة، بل التنظيم المناسب للرغاب والعواطف البشرية التي تعزى إلى تشي. بتطبيق شكل من أشكال قاعدة ذهبية، يستطيع المرء أن يعرف كيف يتم تحقيق رغابه ورغاب أغياره وكيف يعبر عن العواطف بطريقة مناسبة، وهذا يشكل فهما لـ لي. الطبيعة خيّرة ليس بمعنى أن البشر فضلاء أصلا، بل معنى أن كون المرء فاضلا يعني من جملة ما يعني ترتيب الرغاب والعواطف التي تعد طبيعية نسبة إلى الكائنات البشرية.

يفضي اختلاف الرؤى في الطبيعة والميتافيزيقا المؤسسة إلى اختلاف في الممارسات الأخلاقية والسياسية. مثلا ذلك، عادة ما تقترن الرؤية التي تقر اشتمال الطبيعة على عناصر شريرة بدفاع بدرجة أو أخرى عن إجراءات ضابطة في السياسية ـ كل من هسن تزو وتنج تشنج ـ شو يدافع عن القوانين والعقاب بوصفهما إجراءات ثانوية لكبح العناصر الشريرة في الطبيعة. أيضا، وكمثال آخر، فإن رؤى تشو هسي ووانج يانج ـ منج المختلفة في لي أفضت إلى تصورات مختلفة في تهذيب النفس. على اعتبار أن تشو يرى لي حاضرا في كل شيء، فإنه يعتبر تهذيب النفس يتضمن إلى حد كبير فحصا للشؤون اليومية ودراسة الكلاسيكيات والوثائق التاريخية لاستعادة التبصر في لي الذي سبق للمرء احتيازه. على ذلك، في ضوء الفكرة التي تقر أن لي لا يوجد خارج العقل، اعتبر وانج نهج تهذيب النفس كما يدافع عنه تشو مضللا؛ عوضا عن ذلك، يتوجب أن يتضمن تهذيب النفس مراقبة المرء لعقله، بحيث يتم باستمرار رصد الرغاب والأفكار المشوهة واستبعادها.

هكذا في حين أن الفكر الكونفوشي حصل على وحدة عبر مثال سياسي وأخلاقي مشترك تقريبا، وفي نهاية المطاف عبر مجموعة من النصوص القانونية، فإنه يشتمل على تنوع خصب في الرؤى الميتافيزيقية فضلا عن مفاهيم في الطبيعة البشرية وتهذيب النفس. ثمة تطورات مستمرة تحدث إلى يومنا هذا، والكونفوشيون يستمرون إلى الآن في إحداث تأثير عظيم ليس فقط على المثقفين الصينيين، بل على النظام الاجتماعي والسياسي في حياة الصينيين اليومية في القرن الحالي.

ك.ل.س.

*الصينية، فلسفة؛ الجديدة ـ الكونفوشية.

A Source Book in Chinese Philosophy, tr. and dd. Wing-tsit Chan (Princeton, NJ, 1963).

Confucius: The Analects, tr. D.C. Lau (Harmondssworth, 1979).

Hsun Tzu: Basic Writings, tr. Burton Watson (New York, 1963).

Mencius, tr.. D.C. Lau (Harmondssworth, 1970).

Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu His and Lu Tsu-ch'ien, tr. Wing-tsit Chan (New York, 1967).

Wang Yang-ming, *Instructions for Practical Lining and Other Neo-Confucian Writings*, tr. Wing-tsit Chan (New York, 1963).

*** كوهن، ج.أي. (1941–)**.فيلسوف سياسة كندي تخصص في دراسة *الماركسية. مناصر بارز «للماركسية التحليلية» ـ الرؤية التي تقر أن التعاليم التقليدية للماركسية يجب أن تفهم وتقوّم باستخدام مناهج فلسفة التحليل الأنجلو ـ أمريكية. حاول كوهن إعادة صياغة تعاليم الماركسية الخاصة *بالاغتراب، *الاستغلال، والمادية التاريخية، وقد توّج أعماله بكتاب *Karl Marx's Theory of History; A Defense* (1978). وصفت غايته بأنها «تبديد لغموض» الماركسية، عبر توضيح أو استبعاد المفاهيم الميتافيزيقية والغائية التي ورثها ماركس عن هيجل. منذ ذلك الحين، عني بمسائل العدالة الأكثر شمولية، مركزا خصوصا على المحاولات التحررية والقدرية المعاصرة لتبرير الملكية الخاصة والتفاوت الاقتصادي. يعمل حاليا أستاذا للنظرية الاجتماعية والسياسية في جامعة اكسفورد.

و.ك.

G.A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Oxford, 1988).

*** كوهن، ل. جوناثان (1923–)**. فيلسوف من اكسفورد أسهم، عبر عدة أعمال مبكرة في فلسفة السياسة، بنصيب وافر في فلسفة العلم، في الاستقراء والاحتمال، وفلسفة اللغة، فضلا عن مجالات أخرى. يتعين أحد اهتماماته المركزية في تعميم منطق المقاميات بغية توفير قاعدة للمنطق الاستقرائي يكون فيها الدعم الاستقرائي مستقلا تماما عن الاحتمال الرياضي. أفضت به هذه «البيكونية» بخصوص الاستقراء إلى رؤية تعددية في الاحتمال، باعتباره تعميما للقابلية للإثبات: من أنواع مختلفة من القابلية للإثبات، يتم إنتاج أنواع مختلفة من الاحتمالات ـ التكرار النسبي، الاحتمال الشخصي، النزوع، الخ. ربما يكون أكثر مزاعم كون تطرفا وعرضة للجدل زعمه بأنه بالمقدور إنتاج أنواع *احتمال لا تمتثل للحساب الرياضي المألوف، وأن هذه ليست مكوِّنات نظرية بل تعد أساسية لاتخاذ

القرارات الحكيمة قدر ما تعد أساسية للاستدلال الاستقرائي والعلمي.

جي.ل.

L.J. Cohen, *The Probable and the Provable* (Oxford, 1977).

* **كوهن، هرمان (1842–1918).** فيلسوف في الديانة اليهودية، ومؤسس ماربج سكول للفلسفة الكانتية. ابن قائد جوقة التراتيل في إحدى الكنائس، وصهر مؤلف المقطوعات الدينية الموسيقية لاندوسكي، وقد درس في معاهد يهودية وعلمانية، وحظي بكرسي ماربورج بعد دفاع بارع عن مفهوم كانت للزمان والمكان القبليين. جادل بأن كل مبادئ المعرفة *قبلية: كل الأشياء مكونات ذهنية؛ كما جادل بأنه لا سبيل للدفاع عن *الأشياء - في - ذاتها التي يقول بها كانت. تثبت الفيزياء النيوتونية حقيقية العلم ومن ثم تبرهن على إمكان الأحكام القبلية. لكن العلم يتطور، ولا يكتمل إطلاقا. أضاف إلى الأخلاق الكانتية أفكار الفضيلة والعدالة الأرسطية والإنجيلية، فكان نصيرا للكرامة البشرية العالمية وعارض ترتتشكي المؤرخ المعادي للسامية، مدافعا عن ولاء اليهود الألمان بالركون إلى احترام كانت في المواضيع الأخلاقية المتضمنة في علم الأخلاق اليهودي. أثناء تقاعده، قامت جامعة ماربورج بإيقاف خلفه الذي اختاره، ارنست كاسيرير، وعينت بول ناتروب بدلا منه. أحس بإحباط شديد، فانتقل إلى برلين، وقام بدراسة لاهوت الرفيق الإنجيلي في *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (1919). الله هو الذي يقوم بدعم الإنصاف الأخلاقي والكرم، بحيث يوجه تطور البشر شطر مجتمع من الأفراد الأحرار. ليس بمقدور الفلسفة إثبات أن التطور محتم، ولا إثبات حقيقية المعزي الإلهي لمن يعانون في تجليها الطويل. اعتقادها الشخصي يظل وحيدا.

ل.إي.ج.

*اليهودية، الفلسفة؛ الكانتية.

Herman Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. tr. Simon Kaplan (New York, 1972).

* **كيركجرد، سيرين أيبي (1813–55).** كاتب دنمركي وناقد اجتماعي يعزو إليه الكثيرون فضل تمهيد الطريق وطرح الأدوات المفهومية *للوجودية الحديثة. أيضا، كان كيركجرد من أكثر نقاد هيجل حدة. العلامات الفارقة في سنوات التكوين، في كوبنهاجن، تتعين في أنه كان عالة على والد متدين على نحو مستبد، وفي موت والدته، قبل أن يبلغ الحادية والعشرين، وخمسة من أخوته السبعة الذين كان سيرين أصغرهم. أمضى عشرة سنوات في الجامعة قبل أن يكمل أطروحته *On the Concept of Irony with Constant Reference to Socrates* (1841) تمهيدا لعمله في الكنيسة. تزامن عمله الأساسي الثاني، *Either/Or* (1843) مع تأجيل ارتباطه بالكنيسة، وقد كان نتيجة لقرار مصيري للتنصل من ارتباط وخيبة أمل من عدم اكتشافه في محاضرات شلنج في برلين بديلا فلسفيا *لهيجلية مكرسة. يطرح هذا العمل رؤيتين في الحياة، واحدة تنزع شطر مذهب اللذة بشكل واع، والأخرى أخلاقية بطريقة تجعل الهيجليين يقبلونها باستثناء أن خيار الأخلاقي شخصي وليس نتاجا لتبصر فلسفي. البديل الأول، اللذي أو «الاستاطيقي» إنما يطرح من قبل كاتب مقالات موهوب، وعضو في جماعة تسمى «رفاق قيد الموت»، يطبقه بوصفه مبدأ متسقا في حياته، في حين أن المنظور الأخلاقي إنما يبلّغ في شكل رسالتين تحذيريتين مطولتين موجهتين إلى متبني مذهب اللذة من قبل صديق، موظف في الدولة، يحضه على أن يسلّم بأن موقفه موقف *يأس، بحيث يستطيع آنذاك «اختيار نفسه» وفق «تصنيفات أخلاقية» تشكل التحقق الصحيح للقيم الاستاطيقة التي يجلها. مقاصد كيركجرد مخبأة خلف حاجز من الأسماء المستعارة (نشر العمل من قبل «محرر» يحمل اسما مستعارا يتحدث عن كيف أنه عثر على المخطوط مصادفة).

يعطي عنوان الكتاب انطباعا بأن رؤيتي الحياة الاستاطيقية والأخلاقية يستنفدان البدائل المتاحة، لكن هذا الانطباع يتعرض للتشكيك بسبب موعظة ختامية ينصح بها الموظف متبني مذهب اللذة مفادها أننا أمام الله مخطئون دائما. في فترة لاحقة يزعم كيركجرد بأنه يأس آنذاك من تحقيق ذاته عبر الزواج، لكنه قال إنه صوّر الزواج على اعتباره «أعمق أشكال الإلهام». بعد أن عجز عن إلهام نفسه بهذه الطريقة، باشر كيركجرد في إنتاج سلسلة من الأعمال «التثقيفية» مهرها باسمه. رغم أن هذه الأعمال تتسم بصبغة دينة في ظاهرها، فإنها تشتمل على تبصر أخلاقي - سيكولوجي، بل إنه لا تثريب على وصفها بالفلسفية.

غير أن كيركجرد استمر في ممارسة عملية إخفاء اسمه في سلسلة من الأعمال اشتملت على أعمال اعتبرت عادة فلسفية، منها عملان عام 1843 كتبت أجزاء كبيرة منها في برلين، هما *Repetition*، و *Fear and Trembling*، ألحقهما عام 1844 بعملي *Philosophical Fragments*، و *The Concept of Anxiety*.

وفي عام 1845 نشر كتابه *Stages in Life's Ways*، حيث ميز طورا دينيا عن بديل *Either / Or* الأخلاقي.

توقفت عملية الإخفاء بصدور *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* عام 1846، حيث رغب كيركجرد في العودة إلى مهنة الكهانة. عوضا عن ذلك، كتب المزيد من الأعمال باسم مستعار عنيت بمواضيع كنسية استلهمت جزئيا من قبل فكرة مفادها أنه بمقدوره أن يخدم الحقيقة بطريقة أفضل عبر الكتابة. من تلك الأعمال، *Purity of Heart is to Will One Thing* (1847)، حيث طرح تصورا في تقلب الرأي، وعمله الرائع *Works of Love* (1847). في الوقت نفسه، بعد أن كاد يتعرض للنبذ بسبب خصومة أثارها بنفسه مع صحيفة هجائية أسبوعية جعلت منه مثار سخرية الناس، خطط لأن ينغمس جزئيا في المجتمع عبر حديثه عن مشاعره، ما جعله يتحدث عن أخطاء المجتمع. شكلت الملكية الشعبية وكنيسة العامة، اللتين أسستا من جديد عقب عام 1848، واللتين اعتبرهما كيركجرد مجرد مؤسسات قاصرة تغتصب الدور الحقيقي للدين، هدفا سياسيا. بعد أن قرر إعلان أن هدفه بوصفه كاتبا كان باستمرار دينيا، ارتأى إعادة طبع كتابه *Either / Or* (دون تنقيح) صحبة شرح *(The Point of View of my Works as an Author)* لعلاقته ولعلاقة أعماله اللاحقة التي مهرها باسم مستعار بإنتاجه المسيحي الذي ذيله باسمه. لأسباب متنوعة فصّلها في مجلته لم ينشر ذلك الشرح (وقد نشره أخوه بعد رحيله عام 1859)، بل قام بكتابة عملين تحت اسم مستعار آخر.

أول ذينك العملين هو *The Sickness unto Death* (1849)، الذي لحق الطبعة الثانية من *Either/Or*. إنه يحدد بنى أشكال اليأس بوصفها إخفاقات في دعم «تركيب» يعبر عن بنية النفس. يطرح العمل مفهوما غير مادي لكنه أخلاقي في النفس أو «الروح». أكثر أشكال اليأس شيوعا وخطرا هو الذي يفشل المرء في ملاحظته في نفسه بل قد يتوهمه أملا. في المجتمع اللاروحي الذي تقوم مؤسساته ظاهريا بوظائف الروح، لا أساس للروح، أو للنفس الحقيقية، يبقى في أشكال الحياة المكرسة. آنذاك تنزع الإمكانات الروحية شطر إيجاد متنفس خارج مثل تلك الأشكال، في الجنون، السكينة الدينية، الإعجاب بالاستاطيقي، أو في السياسة الطوباوية. من منظور الفرد، هذه طريقة في الإخفاق في الحفاظ على تركيب. يتعين الشكل الآخر في تنكب مستوى إمكاناته الروحية وهو يفضي إلى حياة دنيوية واهنة روحيا. الحل الذي يحض عليه *The Sickness unto Death* لتجنب اليأس هو الإيمان، أو الرغبة في قبول مهمة أن يصح المرء نفسا «مفترضة» لا من قبل ذاتها بل من قبل قوة ترانسندنتالية.

في أخر أعماله التي كتبها باسم مستعار، *Training in Christianity* (1850)، يعيد طرح قضايا سبق أن تناولها في *Philosophical Fragments*، خصوصا علاقة الفرد بالمسيح لا بوصفها علاقة تاريخ بل بوصفها علاقة معاصرة واشتراك في التفسخ البشري. في السنوات الباقية قبل رحيله المبكر في الثانية والأربعين من عمره، عاش ظروفا قاسية (وإن لم تكن محطة من قدره)، بعد أن أنفق ما تبقى من تركة لا يستهان بها على طباعة نشرة انفعالية *(The Instant)* سخر فيها، معلنا عن اسمه الحقيقي، من كنيسة الدولة، وجهائها، ومرؤوسيها.

وفق الشرح الذي لم ينشر في حياته، أعمال كيركجرد («الاستاطيقية») التي مهرها باسم مستعار تتبنى عمدا منظورا استاطيقيا كي تخفف على القراء وطأة صورة «استاطيقية» خاطئة في التحقق الديني. يمكن أيضا اعتبارها انعكاسا لكفاح مؤلفها الحقيقي بوصفها غريبا تراوده فكرة مفادها أن مواهبه الأدبية ومواقفه ربما ساعدته على تولي مهمة دينية على نحو خاص. في *Either / Or* يناظر التحقق الديني الطور الثاني، الطور «الأخلاقي» في عملية التطور من الأخلاقي إلى الخيار الديني المقصود لنفس ارتبطت بشكل وثيق بطريقة هيجلية مناسبة بقواعد اجتماعية مشتركة. الأعمال التالية المكتوبة تحت اسم مستعار، التي تبدأ بـ *Repetition*، و *Fear and Trembling* إنما تطرح فكرة ضد ـ هيجلية تقر أن المكون الأخلاقي في حياة المرء يؤسس بداية عبر علاقة بالله مكشوفة سيكولوجيا ومباشرة اجتماعيا. يقارن الكتاب الصغير والمكتوب بحرفية أنيقة Philosophical Fragments بين رؤية مثالية، تنسب إلى أفلاطون وسقراط ولكن يتضح أنه يتوجب فهمها على أنها ترجع لهيجل، برؤية ترتهن فيها العلاقة بالحقيقة بالإيمان. يصف كيركجرد الكتاب الضخم *Postscript* بأنه نقطة تحول في الأعمال «الاستاطيقية»، كونه يماهي بوضوح بين الرؤية الأخيرة والمسيحية ويثير صراحة مسألة ماهية المسيحية. علاقة المسيحي المناسبة مع «موضوع العبادة المطلق» هي *الباطنية، أو «الاهتمام «المشبوب بالعاطفة» بتحقق مؤسس ترانسندنتاليا، الأكثر عاطفية لأن الفرد يعي أنه ليس هناك بحث امبيريقي أو عقلاني يستطيع دعم قبول ضمان يركن كلية إلى الاعتقاد في أن فردا آخر وجد مذ الأزل (الإنسان ـ الإله). يستحيل إطلاقا تصور هذا، ومن ثم فإنه يتحصن ضد البرهنة أو

الشواهد بطريقة أو أخرى. المستهدف الأساسي هو نسق هيجل، الذي حوّل المسائل الحية، عبر تناوله المسائل التي تتطلب تخيرا شخصيا بوصفها مسائل تبصر عقلاني، إلى قضايا تثير الفضول الجماعي. في الحقيقة ثمة اعتراضان متعارضان ضد المقاربة العلمية لمسألة التحقق الشخصي. في العلم الهيجلي، حسم الأمر سلفا بحقيقة الوجود التي سوف تنبثق عبر تطور النسق، لكن هذا يتجرد عن خبرتنا الخاصة التي «تبقي على التمييز بين الفكر والوجود» ومن ثم فإنه يخفق في فهم الحركة المتقدمة التي تمر بها حياة الفرد نفسه. أيضا فإن تناول الأمر بوصفه مسألة علمية بمعنى عام يتوجب حسمها بشكل جماعي في ضوء شواهد لم تتوافر كلها (وقد لا تتوافر إطلاقا)، إنما يغفل ضرورة الرسالة المسيحية الملحة التي تقف هناك، على حد تعبير وليام جيمس، كبديل «مفروض» لا يتحمل التأجيل.

يرى البعض في أعمال كيركجرد الفلسفية التي لم يمهرها باسمه ((جوهانز كليماكوس) مغتالا أجّر للتعامل مع الهيجليين، بحيث لا تثار منافاة المسيحية للعقل ومفارقتها إلا نسبة «للمنظومي» المضلل. لقد أوّل فتجنشتين *Postscript* على أنه عرض لما يحدث حال تطبيق لغة المرء بطريقة غير مناسبة على لغة أخرى، لكن هذه النسبانية الداخلية لا تتناسب مع توكيد هيدجر على «صلب» العقل في الإيمان. إن كيركجرد يقول في مجلاته إن المفارقة ومنافاة العقل شروط سلبية للإيمان ـ كما لو أنها تكفل أن الضمان المنشود في الإيمان لم يعامل كما لو أنه يمكن تحقيقه عبر ممارسة بعض القدرات البشرية. يتوجب أن تكون القدرة معرفية؛ التمييز بين الدينية أ والدينية ب هو تمييز بين: رؤية تؤول ما يسميه المؤلف ذو الاسم المستعار «الموت بسبب المباشرية» بطريقة إجرائية، كما لو أنه بالمقدور قيام علاقة مع موضوع العبادة عبر إخضاع كل الغايات «النسبية» إلى غاية «مطلقة»؛ ورؤية لا حلولية والرؤية «المسيحية» لا تبسط وفقها القدرات البشرية إلا بقدر التاريخ بحيث يشكل الحدث التاريخي، تجسد الألوهية في المسيح، علاقتنا الوحيدة بالمطلق. وفق هذه الرؤية، يتجاوز المطلق كل أنواع العلاقات الطبيعية.

ما ا لمحتوى الإيجابي للإيمان إذن؟ الأعمال الممهورة باسم مستعار لا تجيب؛ «الديالكتيك» فيها، على حد تعبير البعض، مجرد «ديالكتيك سلبي». غير أن آخر تلك الأعمال، *Training in Christianity*، يمكن أن يُقرأ صحبة أجزاء من المواد «الدينية» التي تحمل اسم كاتبها الحقيقي على اعتبار أنها تشير إلى أن إنقاذ الحقيقة يمكن فهمه بالمعنى الذي يحتازه الكائن الأخلاقي، في محاكاته لمثال المسيح، بحيث يجسد هذه الحقيقة في شكل الحب المسيحي. يعرض العمل الأسبق عهدا *Works of Love* المثال المسيحي لحب المرء جاره في شكل أثرة معممة. جزء مما يظهر أنه لا يتسنى إلا عبر إقصاء التفضيلات الشخصية التسليم حقيقة للقيم الكامنة في الأشخاص الآخرين، بل حتى في الطبيعة، والسماح بتحققها. هذا يفترض أن قيمة أو جدوى الأشخاص أو الأشياء ليست كما افترض هوبز هي ثمنهم، ولا أية درجة من الارتباط الطبيعي بهم. القيم وفق هذه الرؤية إنما توجد في إمكانات كامنة في الأشخاص والأشياء نفسها بشكل مستقل عن المصالح البشرية، بل إن تلك المصالح إنما تقف في طريق تلك القيم بمعنى أنها لا تصبح مرئية وبمعنى أنها تخفق في الظهور للعيان. الاتساق الداخلي في هذه الرؤية بوصفها أخلاقا قابلة لتطبيق العام يرتهن جزئيا على الأقل بمدى اتساق التضحية بالرغبات البشرية أو المصالح البشرية مع تحقق المضحي الشخصي أو البشري.

يكتشف كيركجرد في الأشكال الاجتماعية، وفي أنماط السلوك البشري بوجه عام، نزوعا شاملا ضد مواجهة قضايا الحياة في شكلها المعاش المناسب. في هذا الخصوص ليست الهيجلية مجرد محاولة فاشلة لفهم الحركة المتقدمة في الحياة، بل جزء من ازدراء عام للفرد، يستبان في دمج حقيقة أن الحياة البشرية مستحيلة دون تجمعات سياسية بالحقيقة المؤذية التي تقر أن تحقق الفرد لا يعبر عنه إلا في شكل تجمع سياسي أو جماعة دينية (انظر: *Literary Review: The Two Ages (1846)*)Û يمكن فهم أعمال كيركجرد بطريقة مفيدة في ضوء إحساسه بالتخلي العام عن *الذاتية وحاجة المجتمع إلى أن يسلب من نفسه الصور الذاتية الوقائية. الرؤى الأكثر فضائحية التي تعزى إلى كيركجرد، من قبيل قابلية القواعد الأخلاقية للإبطال العشوائي، ذاتية الحقيقة، والدور الأساسي المفترض الذي يعزوه للتخير الذي يعوزه المعيار، عادة ما تتبدد بالقراءة المتمعنة للنصوص، التي تمكّن في السياق من قراءات أكثر مقبولية. هكذا يمكن أن يعد التعليق الغائي للأخلاقي سيئ السمعة في *Fear and Trembling* جزءا من توكيد كيركرجرد الذي لم يعد يثير الجدل على أن أنساق القواعد الاجتماعية المشتركة مجرد ظواهر تاريخية صرفة تناهض مناصرته للحكم بأن النسق الحقيقي للقيم يستمد مباشرة من مصدر ترانسندنتالي، دون وساطة أية حقائق متناهية وعارضة تتعلق بالتفضيل. إنه يستهدف الهجوم

على الافتراض السائد في عصره القائل إن حقائق التفضيل تعد في آن تاريخية وتعبيرات عن مطلق يكشف عن نفسه. زعمه في *Postscript* بخصوص ذاتية الحقيقة يمكن أن يقرأ على أنه اشتراط لأن تكون العلاقة بالمصدر غير المشروط للقيمة علاقة باطنة وعلاقة تفان شخصي للمصدر نفسه، وعبرها تكون علاقة بالمطلق، ولكن بشكل توزيعي لا جماعي. أما بخصوص إشاعة التخير الذي يعوزه المعيار، ثمة عنده شواهد قليلة، إن لم تكن الشواهد غائبة تماما، على هذه الفكرة بوصفها فكرة متميزة عن مفهوم الالتزام الشخصي والتخير. على الأقل لن يخفق قارئ *Either / Or*، المصدر الأكثر رواجا لتلك الإشاعة، في أن يجد علامات للحوار، اعتراضات على رؤية الحياة الأخلاقية متضمنة في الجزء الأول ثم يصرح بها ويرد عليها في الجزء الثاني، الذي هو أيضا برهان مدعم في صالح البديل الأخلاقي. الفشل في اختيار البديل الأخلاقي يطرح بوصفه كامنا في طبيعة الرفض المبرر لأحد أشكال التحقق البشري متبني مذهب اللذة في وضع يمكنه من التسليم به، لكنه يرفض القيام بذلك، أكثر مما يطرح في شكل تخير يطرح في فراغ بين سبيلين في الحياة صحيحين وسليمين بالقدر نفسه.

قد يرجع الجنوح نحو عزو آراء متطرفة لكيركجرد جزئيا إلى رفضه المتأخر الجزمي المناوئ للنزعة الإنسية لكل أنواع التجمع البشري البرجوازية، بما فيها الزواج والأسرة. إنه يلحظ بنفسه كيف أن إما / أو الأصلي قد أصبح متطرفا إلى حد جعل الأخلاق والدين المؤسساتي (الذي يؤنب بشدة بوصفه حيلة «المسيحانية») ينتهيان في الجانب الاستاطيقي بوصفهما مجرد أشكال للانغماس في الشهوات، في حين أصبح نكران الذات، المعاناة، والتفاني لله تشكل بديل الخلاص. يمكن أن نرى أن هذا نمط مستمر منذ البداية؛ يقترح لوكاش أنه نتاج نزوع كيركجرد طيلة حياته للحقد على الواقع. أو لعل الظروف قد قادته إلى التطرف. أيضا، قد يؤول الموقف المتطرف على أنه لازم عن توكيد *Postscript* على أن الدينية أ شرط تمهيدي للدينية ب. ربما يؤكد كيركجرد المتأخر أنه يتوجب إبطال مؤسسات المجتمع اللاروحي كلية قبل أن يكون بالمقدور إحلال بدائل خلاقة مؤسسة على النفس الحقيقية عوضا عنها. نلحظ أن كيركجرد يصف *The Sickness unto Death* على اعتبار أنه يتضمن نقدا موجها ضد «المفهوم اللامسيحي كلية»، المسيحانية. بخصوص سخرية المؤسسة من الطوائف، يقول إن «هناك حقائق مسيحية» تفوق في أخطاء سبلها «بشكل لامتناه» قدرة المؤسسة على تسبيب الغثيان، وتفوق بلادتها، وكسلها. الحيلة أن نتخلص من الوثنيين دون أن نفقد، كما في حال المجتمع اللاروحي الذي ينأى عن النفس الحقيقية، الدفع الروحي «البدائي».

لأسباب بينة، ينكر العقلانيون كيركجرد ، بسبب موقفه من القواعد المشتركة، كما ينكره الهيجليون بوصفه لاعقلانيا؛ في حين أن أعماله ترفض العقلانيين والهيجليين على حد السواء، فإنها حظيت بتعاطف أوساط سوف توصم لاحقا بأنها فاشية. أيضا فإن الديمقراطيين ينفرون من ازدرائه للرأي العام، الجبان، والمؤسسات البرلمانية، ورغم أن ماركوز وجد «خصائص نظرية ذات أصول اشتراكية عميقة»، فإن الإطار المسيحي والتركيز على الفرد جعل من كيركجرد هدفا لهجوم الماركسيين. لقد كانت أعماله تقرأ بشغف في الأوساط الأكاديمية الألمانية في بداية القرن العشرين، وقد اعتبر كيركجرد من قبل علماء اللاهوت أحد القائمين على علم الدفاع عن العقائد المسيحية. أثر في مفكرين لاأدريين وملاحدة ينتمون إلى تيارات سياسية متباينة، مثل هيدجر ولوكاش. غير أن فضله الجم على هيدجر لم يحظ بحقه من التوقير. أما لوكاش، فقد أعجب قبل أن يلتزم بالماركسية بما اعتبره البطولية التراجيدية التي تحدى بها كيركجرد، عبر تمجيده فكرة التخير، ضرورات الحياة بأن رام، في حياته الشخصية أولا، فرض شكل شعري عليها. غير أن لوكاش المتأخر نسب إليه، ولامه على ذلك، الفلسفة «البرجوازية» التي ظهرت بعد الحرب، بل إنه وجد فيه مصدرا للعدمية والتفسخ. يركز بعض الكتّاب بعد الحداثيين، خصوصا جين بودريلارد، كما لو أنهم يؤكدون التهمة الأخيرة، على كيركجرد مؤلف «الاستاطيقي»، ويرون في إنسانه المركب تجسدا سابقا للوجودية الحديثة. أدورنو، المتعاطف مع حملة كيركجرد ضد استبداد الكلي بالفردي وإن لم يتعاطف مع اللجوء إلى المفاهيم الدينية، يجد في أعماله «الاستاطيقية» التجريبية تشكيل أسلوب جديد في الاستدلال ينبش عن حقيقة المفرد بدلا من أن يدفنها. كثير من الفلاسفة الحديثين يجدون في الإطار الديني لأعماله عائقا لأي تثمين جاد لفكره. على ذلك، فإن فتجنشتين أشار إليه مرة بقوله «يعد إلى حد بعيد أكثر فلاسفة القرن الماضي عمقا».

أي.هـ.

S.N. Dunnimg, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness:*

A Structural Analysis of the
Theory of Stages (Princeton, NJ, 1985).
John W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works* (Princeton,
NJ, 1975).
A. Hannay, *Kierkegaard (London, 1982*; erv. edn. 1991).
Soren Kierkegaard, Soren Kierkegaard Papier, ed. P.A. Heiberg, V. Kuhr, and
N. Thulstrup, 16 vols. (Copenhagen, 1909-78).
———, *Soren Kierkegaard Salmede Voerker*, ed. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg,
and H.O. Lang, 20 vols. (Copenhagen, 1961-4).
c *Kierkegaard's Writings*, ed. H.V. and E.H. Hong *et al.*, 26 vols.
(Princeton, NJ, 1978-).
———, *Fear and Trembling*, Eng. tr. (Harmondsworth, 1985).
———, *The Sickness unto Death*, Eng. tr. (Harmondsworth, 1989).
———, *Either / Or*, Eng. tr., (Harmondsworth, 1992).
B. Krimmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark* (Bloomington, Ind., 1990).
G. Pattisson, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious* (London, 1991).
M.C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, (Princeton, NJ, 1975).

*** أكياس هواء الفلسفة.**

العقل سراب في الذهن،
يترك ضوء الطبيعة والحس خلفه؛
يتخذ سبلا خطرة لا دروب تفضي إليها،
عبر أخطاء السيد مستنقع النقعي والسيد هاشمة الشائك؛
في حين يصعد المريد متألما؛
وجبال من الغرابة تكدست في دماغه؛
يتعثر في فكرة تلو الأخرى، ويسقط ورأسه تقدمه،
في بحر لا شطآن له من الشكوك ، حيث يرجح أن يغرق
الكتب تحمله قليلا، وتجعله يحاول،
أن يسبح بأكياس هواء الفلسفة.....

(جون ولمت، ايرل روتشستر، «Satyr on Mankind»، الأسطر 12-21).

يسخر روتشستر من نزوع الفلاسفة وآخرين صوب تفضيل «العقل»، الذي يخطئ بنسبة خمسين إلى واحد، على «الغريزة اليقينية». إنه يعلن أن *العقل «مخادع» لأنه يقوم في البداية «بتشكيل أحاجي صعبة، ثم يقوم بحلها». الشكوك التي يثيرها تجعل «كلويسترد كوكسكمبي» يتبع الصيغ، لا الميول الفطرية، وجعلت ديوجين يتخلى عن العالم من أجل حمّام. وكما يضمّن روتشستر، حين نجعل من العقل نقطة بدء لا شك فيها وحكما نهائيا فصلا، سوف يصبح كل شيء، حتى جسمه، عالما خارجيا طبائعه بل حتى وجوده موضع شك أبدي، وربما يكون مرتهنا بالعقل. على ذلك، وكما يقول تومس ريد، «فإن ضوء العقل وعتمة الحس المرتبطة به ابتيعا من دكان واحد»، ومن ثم من المرجح أن الواحد مهما قد يكون ذا عيوب أو فعالية لا تختلف عن الآخر.

جي.أو.ج.

*** كيفل، ستنالي (1926–).** فيلسوف أمريكي (في هارفارد) كتب في مجالات متنوعة من قبيل الاستاطيقا الأخلاق، فلسفة العقل، والابستمولوجيا. ربما اشتهرت أعماله المبكرة بعرضها المتعاطف مع «فلسفة اللغة العادية» وتأويلها وبسطها لفلسفة فتجنشتين المتأخر. عبر حياته العلمية، كتب أيضا الكثير عن مواضيع الاستاطيقا التقليدية وغير التقليدية فلسفيا، من قبيل أنطولوجيا *الأفلام، كوميديا هوليود، والتلفزيون. تعد هذه الأعمال في آن فلسفة، نقدا فنيا، ونقدا اجتماعيا. ميوله متعددة المجالات، حسه الأسلوبي، اهتمامه بمؤلفين ومواضيع تغاضى عنها معظم الفلاسفة الأنجلو-أمريكيون المعاصرون، كلها تختبر حدود الفلسفة، في حين أن عمق معالجته لإشكاليات فلسفية أساسية مثل الارتيابية تقنع حتى أكثر الفلاسفة المحافظين أكاديميا (إن كانت ثمة مدعاة لإقناعهم) بأنه فيلسوف قبل كل شيء.

إي.ت.س.

Stanley Cavel, *Msut We Mean what we Say?* (New York, 1969).

*** الكيفيات.** نستطيع أن نستعيض عن كلمة «كيفيات» في الجملة «احتاز نابليون كل كيفيات الشجاعة» بكلمة «ملامح»، «خواص»، «سمات»، أو «خصائص». لقد ضمَن أرسطو الكيفيات في قائمة مقولاته الخاصة بمختلف أنواع مواضيع الفكر المختلفة، حيث يقول «أعني «بالكيفيات» ما يقال بفضلها أن الناس يكونون كذا وكذا»، ثم يستمر في الحديث عن خصائص أشياء مغايرة للبشر، مثل حلاوة العسل.

الكيفية شيء يمكن احتيازه، كما في احتياز نابليون لكيفية الشجاعة، ويمكن عزوه، كما عزونا الشجاعة إلى نابليون. أيضا، يمكن لذات الكيفية أن تحتاز من قبل أكثر من شيء واحد، فالإسكندر مثلا احتاز على الشجاعة كما احتازها نابليون، وبطريقة

تختلف تماما عن احتياز يخت من قبل أكثر من مالك، واحتياز زوجة من قبل أزواج متعددين. فضلا عن ذلك، يمكن أن تعزى الكيفية لعدد من الأشياء بطريقة صحيحة أو خاطئة.

هذه الكيفيات التي تختص بها الكيفيات، قابليتها للاحتياز والعزو إلى عدد من الأشياء، جعلها مربكة لكثير من الفلاسفة الذين وجدوا أنه من الغريب أن تكون هناك أشياء بهذه الكيفيات. يبدو أن أحد مصادر الإرباك تنشأ عن كوننا لا نصدق أن يكون بمقدور شيء أن يفهم وأن يعزى من قبل عقول مختلفة ويكون في الوقت نفسه محتازا من قبل أو في أشياء ممكنة متعددة. يقول لوك «إن احتياز كرة الثلج على القدرة على إحداث أفكار برد أبيض ودائري فينا - القدرة على إحداث هذه الأفكار فينا، كما هي في كرة الثلج، أسميها كيفيات؛ وبوصفها إحساسات أو إدراكات حسية في فهمنا، أسميها أفكارا». يشير جوناثن بنت إلى أن تأويل الضمير «هي» في هذه الفقرة، حين يعود على «القوة» (بطريقة ليست نحوية) أو إلى «الأفكار»، إنما يثير إشكاليات. الكيفية دائري مثلا تماهى بفكرة دائري وتتميز عنها في الوقت نفسه.

بعد ذلك يحدثنا لوك عن فئة جزئية من «الكيفيات»، ليست شيئا في الأشياء نفسها بل قدرات على إنتاج إحساسات فينا، كما في «الكيفيات الثانوية». هذه كيفيات، لكنها ليست سوى كيفيات. *كيفيات الجسم الأولية، في المقابل، تحتاز على كيفيات أخرى «غير قابلة للفصل عن الجسم». أيضا تم تبني فكرة مفادها أن فكرة *الكيفية الأولية تشبه الكيفية، في حين أن فكرة الكيفية الثانوية لا تشبه الكيفية.

تصعّب هذه التمييزات، أو محاولة عقدها، من مقاومة التحققية بخصوص الكيفيات، إذ إن فكرة الكيفية غير القابلة للاكتشاف يصعّب من مواءمتها مع كيفية القدرة على إحداث أفكار فينا. إذا قلنا إنه لا حاجة لأن تبلّغ الفكرة المنتجة أية فكرة عن الكيفية، سوف يقوض مشروع لوك في تفسير كيفية فهمنا للكيفيات بحيث نقوم بعزوها. تنشأ إشكالية كيفية إشارة الفكرة إلى الكيفية أيضا فيما يتعلق بما يسميه لوك «الصنف الثالث» من الكيفيات، وهي قدرات في شيء ما على إنتاج قدرات في شيء آخر تصلنا آنذاك. مثال ذلك، ثمة كيفية في الشمس تسبب صعود عمود الزئبق في الترمومتر. قد يحصل البدائي من الترمومتر على فكرة عمود أحمر صاعد، دون أن تكون له فكرة عن دور الشمس.

يتوجب التخلي عن الرؤية التي تقر أنه من ضمن الكيفيات الأساسية في الكيفية كونها تنتج صنفا مميزا من الأفكار فينا. قد يصدق هذا على الكيفيات الحسية، مثال أحمر، أو قد يكون بمقدورنا إقرار ذلك، رغم أن حتى هذا موضع جدل.

جي.سي.

*الخصائص؛ الخصائص الفردية والكلية.

Aristotle, *Categories*.

Jonathan Bennet, *Lock, Berleley, Hume: Central Themes* (Oxford, 1971), 27-8.

John Lock, *An Essay Cocerning Human Understanding*, II. viii.

*** كيم، جيقون (1934–).** مؤلف العديد من الأبحاث الشهيرة في الميتافيزيقا والابستمولوجيا، عرف بأعماله الرائدة في المفاهيم *العرضية، والعلاقات السيكولوجية. يعتبر كيم الحوادث تمثيلات لخصائص (أو علاقات) شيء (أو فئة من الأشياء) في زمن بعينه. وفق هذه الرؤية، زواج أوديب من جوكاستا وزواجه من أمه هو الحدث نفسه، في حين أن قتل بروتس لقيصر وطعنه له حدثان مختلفان. يدافع كيم عن صيغة في المادية الخصائص الذهنية وفقها «قابلة للرد محليا» إلى خصائص فيزيقية عبر قوانين ارتباطية محددة نوعيا. المادية اللاردية، فيما يجادل، تنحل إما إلى مذهب يحول دون قيام الخصائص الذهنية بأي عمل سببي (ضرب من الاستبعادية) أو إلى مذهب لا ترتهن وفقه الخصائص الذهنية بأية طريقة مهمة بخصائص فيزيقية (نوع من الثنائية).

ن.ل.

*العقل، إشكاليات فلسفة.

J. Kim, 'Events as Property Exemplifications', in M. Brand and D. Walton (eds.), *Action Theory* (Dordrent, 1976).

——, 'The Myth of Nonreductive Materialism', in R. Warner and T. Szubka (eds.), *The Mind-Body* Problem: *A Guide to the Current Debate* (Oxford, 1994).

——, *Supervenience and Mind* (Cambridge, 1993).

*** كيمبردج، أفلاطونيو (القرن 17).** مدرسة من الفلاسفة الإنجليز الذين وجدوا في الأفلاطونية سبيلا لنقد هوبز والدفاع عن المسيحية ضد تعصب البيوتارنية (الطهرانية)، الكالفنية، والبريلاتية (الأسقفية).

من ضمن أعضاء هذا المدرسة، رالف كودورث (1617–80)، بنجامين وتشكوت (1609–83)، وناثنيل كلفرول (1618–50). كلهم كانوا من امانويل كوليج، وإليهم نستطيع أن نضيف هنري مور (1614–87) من كرايس كوليج. أصبح رالف كودورث رئيسا لكرايس

كوليج (لما يربو عن ثلاثين عاما) وقد كان أستاذ العبرية في الجامعة. اعتبر عمله الأساسي *The Intellectual System of the Universe* (1678) دحضا منظوميا لنظرية هوبز، وقد كان بالفعل عملا أساسيا في فكر القرن السابع عشر الفلسفي. لم تكن الأعمال التي أنجزت لاحقا سوى تصورا في لمحاور برهان أفلاطوني كيمبردج، خصوصا كما صاغها كودورث وجون سمث.

كان تصور هوبز للعقل رديا - فلقد جادل بأنه يتكون من حركات تحدث في مادة الدماغ. الإدراك الحسي عنده تسجيل سلبي تقوم به الأعضاء الحسية لاهتزازات تستقبل من الخارج، «مظاهر» أو «بواد» كما يسميها هوبز. يشير جون سمث في كتابه *Discourse Concerning the Immortality of the Soul*، ربما متأسيا بأفلوطين، إلى أن هوبز لم يميز بين حركات الجزيئات المادية وإدراكنا لها. بكلمات أخرى، فإنه يقر أن أن هوبز يحتاج إلى تصور في *الوعي. يجادل سمث بوجوب وجود جوهر مادي نعي عبره «البوادي» ونستطيع عبره تأويلها وتصحيحها. تفترض الإحساسات إذن عقلا يقوم بدور الأساس المنسق. وعلى نحو مماثل، يطرح كدورث نظرية في المعرفة تستبق نظرية كانت: ليس العقل ثانويا أو مشتقا بل هو «الأعلى مرتبة نسبة للعالم، والمصمم لذلك المصدر».

أهم ما يميز مذهب أفلاطوني كيمبردج هو التعليم القائل بأن *الأخلاق سرمدية لا يطالها تغير، الأشياء، بما فيها الأخلاق، هي ما هي بحكم طبائعها وهي مستقلة عن إرادة البشر. لقد خلقها الله الذي إرادته وفق حكمته وخيريته. العقل البشري مستمد من العقل الإلهي، الذي هو سابق على كل الأشياء المادية. حين تصدق الفكرة البشرية فإنها قراءة لفكرة إلهية. بكلمات أخرى، ثمة نطاق من الأفكار القابلة للفهم تنتمي إليها فكرة «الخير» و«العدالة»، بكل أجزائها، تماما كما هو حال الحقائق الهندسية. هذه الأفكار القابلة للفهم وغير القابلة للتغير نماذج عقلانية في عقل الله وبمقدور البشر بلوغها عبر استخدام العقل السليم. يتضح من هذا أن أفلاطوني كيمبردج، في الميتافيزيقا وفلسفة الأخلاق، يرفضون هوبز كلية (متأثرين بأفلاطون وأفلوطين وديكارت).

في فلسفة الدين يرفضون *الكالفنية، وعلى وجه الخصوص فإنهم ينكرون التعليم القائل بفسوق الإنسان التام منذ هبوطه إلى الأرض، والتعليم الخاص بالقضاء المسبق. إنهم يؤمنون بقدرة كل شخص على التحرك شطر الكمال مستهديا بسنا عقله. من المهم أن نشير إلى أن أفلاطوني كيمبردج كانوا أنفسهم طهرانيين أصلا وتعليما. نفورهم من الطقوس، الرداء الكهنوتي، والزجاج المزين، يدعمه اعتقادهم في الطهرانية. لكنهم كانوا معتدلين ومتسامحين في آرائهم، وكانوا يسمون أحيانا «رجال التسامح الديني». ثمة قاسم مشترك بين مذهبهم ومذهب ملتون، وهو يقترب من مذهب *الربوبية ونظرية الحس الأخلاقي التي يقول بها شافتسبيري.

ر.س.د.

*التسامحية الدينية.

A.N. Prior, Logic and the Basis of Ethics (Oxford, 1956).
Basil Willey, *The Seventeenth Century Background* (London, 1953).

* **كيمبردج، تغير.** إذا صدق محمول على الشيء س في الوقت ت، ولم يصدق على س في وقت لاحق، فقد طرأ على س ما يسميه ب.ت. جيتش «تغير كيمبردج». يعتقد كثير من الفلاسفة أن تغير كيمبردج شرط ضروري لكنه ليس كافيا لحدوث *تغير حقيقي. مثال ذلك، عندما ينمو أخي بحيث يصبح أطول مني، أغدو أقصر منه. لقد طرأ علي تغير كيمبردج، لكنه ليس تغيرا حقيقيا.

ت.سي.

Sydney Shoemaker, 'Causality and Property', in *Identity, Cause and Mind* (Cambridge,1984).

* **كيمبردج، فلسفة.** في العصور الوسطى كانت جامعة كيمبردج أصغر بكثير من جامعة اكسفورد، ولم يخرج منها فيلسوف يقارن بدنس سكوتس أو أوكام اللذين خرجا من اكسفورد. كان فرنسيس بيكون أول فيلسوف مهم يدرس في كيمبردج، رغم أنه، مثل هوبز ولوك وبنتام، لم يقم اعتبارا كبيرا لما تلقاه من جامعته. أول أساتذة مبرزين للفلسفة في كيمبردج هم أفلاطونيو كيمبردج الذين ظهروا في منتصف القرن السابع عشر، خصوصا كدورث وهنري مور. كان معظمهم أعضاء في امانويل كوليج ذات النزعة الكالفنية القوية، ولذا كانوا معادين لكل أنواع الحماس المتعصب وقد قاموا بالدفاع عن عقلانية الدين ضد الكالفنية، الأنجليكانية اللودية، والارسطوسية الهوبزية. لقد رغبوا في تأسيس الأخلاق على العقل، لا الإرادة، أكانت إرادة الله أو إرادة الملك، وجادلوا ضد ميكانيكية ديكارت بإقرار أن العالم ككل وحدة واحدة تنفخ المقاصد الروح في كل أرجائها.

من بين الفلاسفة اللاهوتيين، كان صمويل كلارك، الذي أنتج أعماله في سنوات القرن الثامن عشر المبكرة، العقلية الأكثر رياضية، وكان إلى حد كبير نتاجا لكيمبردج نيوتن، رغم أنه لم يدرّس فيها. دافع كلارك، ضد ليبنتز، عن نظرية نيوتن في المكان المطلق. لقد تمت محاكاة رؤاه المتبصرة المجردة خلال نهاية ذلك القرن في أخلاق ولاهوت وليام بيلي، النفعي المسيحي والمدافع صاحب السلطة عن «شواهد» المسيحية.

وليم ويول هو الشخصية الوحيدة غير الفلسفية في كيمبردج خلال منتصف القرن التاسع عشر. لقد قام جون ستيوارت مل بنقد مذهب وهويل في التفكير العلمي، الذي يقر أنه *استنباط - فرضي، بطريقة مجحفة، كما طمسه بطريقة منافية للعقل. كان مذهبه، خلافا لمذهب مل، مؤسسا على خبرة واسعة بالعمل العلمي والمعرفة المتعمقة بتاريخ العلم. في السنوات اللاحقة من ذلك القرن، بعث جون جروت الروح ثانية في فلسفة كيمبردج، وبنهاية القرن تمت مواصلة البحث الفلسفي بامتياز على يد الفيلسوفين المثاليين جيمس ورد و جي.م.إي. مكتاجرت - الذي اشتق نتائج استثنائية، عبر منطق بدا محكما، من مقدمات بينة بذاتها وبأسلوب واضح كما البلور - فضلا عن عالم الأخلاق النفعي هنري سدجوك، الذي يعد مثلا ملهما للتدقيق الفكري.

من ضمن طلاب أولئك الثلاثة، كان برتراند رسل وجي.إي. مور، اللذان سوف يتمكنان من إرباك الإجماع المثالي الغامر. في العقد الأول من القرن العشرين، كتب رسل صحبة أي.ن. وايتهد *Principia Mathematica* ، حيث قاما ببسط مدى المنطق وتكريس صبغته المنظومية، كما حاولا اشتقاق الرياضيات منه. استطاع رسل أن يبوئ موضوع المعنى مركز الصدارة في الفلسفة، وبنظريته في الأوصاف، طرح حالة نموذجية لكيفية تحليل المعنى. أما مور فقد هاجم تعاليم الفلاسفة الآخرين أكانوا مثاليين أو نفعيين، بموضوعية حادة خالية من العواطف. اتفق رسل ومور على وجود أشياء كثيرة مختلفة، تنتمي إلى أنواع مختلفة جذريا، في العالم، كما اتفقا على أن الواقع ليس كما يقول المثاليون شيئا واحدا كله مثالي أو روحي.

جاء فتجنشتين إلى كيمبردج ليتلقى العلم على يدي رسل، لكن اتجاه العلاقة بينهما لم يلبث أن تغير. لا شيء من مور نجده في *Tractatus*، حيث هاجم بأسلوب غامض المواضيع التي اشترك رسل مع مور في الانشغال بها: ثمة تصور غاية في التجريد في المكونات المنطقية النهائية التي تشكل العالم وفكرنا وكلامنا عنه. بعد أن غاب عن كيمبردج بين عامي 1914 و 1929، عاد فتجنشتين بمذهب أقرب إلى مور، على الأقل في اعتباره اللغة العادية ليست في حاجة إلى بديل بل في حاجة إلى فهم أكثر عمقا وكمالا. رامزي، المريد الوحيد الذي بدا أن فتجنشتين يكنّ له احتراما فكريا، كان مثل رسل رياضيا. كان عقلية واعدة، لكنه توفي ولم يبلغ سوى السادسة والعشرين من عمره. هيمن فتجنشتين على فلسفة كيمبردج، وقد استمرت هيمنته فترة لا يستهان بها عقب وفاته عام 1953. غير أن فلسفة كيمبردج، وإلى حد كبير فلسفة اكسفورد، فقدت نكهتها المميزة في الستينات، ربما بسبب نقض فلسفة الولايات المتحدة تبعيتها الاستعمارية السابقة لبريطانيا.

أي.كيو.

*لندن، فلسفة؛ اكسفورد، فلسفة.

*** كيني، انتوني جون باترك (1931–).** فيلسوف بريطاني كتب في فلسفة العقل، الفلسفة الوسيطة، الفلسفة القديمة، فلسفة فتجنشتين، فلسفة ديكارت، الفلسفة الأخلاقية، وفلسفة الدين. كتب أكثر من عشرين كتابا، أولها *Action, Emotion and Will* الذي صدر عام 1963.

عين قسيسا كاثوليكيا عام 1955 لكنه عاد إلى العمل في الدولة عام 1936. عقب ذلك شغل مناصب متنوعة تتعلق بالتدريس الجامعي. كان رئيس باليولي كوليج في اكسفورد. ظلت فلسفة الدين من أهم المجالات التي عني بها وقد كتب عدة مجلدات عاين فيها براهين وجود الله.

في مجال فلسفة العقل، كان فتجنشتين أكثر من أثر فيه، وقد كتب عنه مجلدين، كما أن تأثيره ظل واضحا في أعماله في فلسفة العقل، وعن ديكارت والأكويني.

هـ.و.ن.

*فريجه.

*** كينز، جون مينارد (1883–1946).** يشتهر أساسا بأعماله الاقتصادية *Treatise on Money* (1930) و *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936)، حيث يجادل بوجوب أن تقوم الحكومة بزيادة الضرائب وتخفيض المصروفات خلال فترة الازدهار وبتخفيض الضرائب وزيادة المصروفات خلال فترة

الكساد، كما اشتهر بإسهاماته العملية في تطوير نظام النقد العالمي. كثيرا ما يعتقد أن الاقتصاد الكينيزي حاسم لتنكب الدورة المتصاعدة من حالات الازدهار والأزمات الاقتصادية التي اعتقد ماركس أنه محتم أن تسهم في تقويض الرأسمالية.

فلسفيا، يشتهر كينيز أساسا بتفانيه في دراسة فلسفة جي. إي. مور الأخلاقية، وقد حظي بالإعجاب بسبب كتابه الواحد (1921) *A Treatise on Probability*، أحد أهم الأعمال في النظرية القبلية أو المنطقية في *الاحتمال، التي تقر أن الاحتمال يتكون أساسا من علاقة شاهدية بين قضايا.

ر.سي.و.

B.W. Bateman and B. Davis (eds.), *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought* (Cheltenham, 1991).

R. Weatherford, *Philosophical Foundations of Probability* (London, 1982).

*** كينيسس** (kinesis). يستبق تمييز أرسطو بين كينيسس (الحركة، التغير) وانيرجيا energeia (نشاط، تحقق) مختلف التمييزات المعاصرة في فلسفة الفعل. لاهوتيا، ترد الفكرة في إثباتات «المحرك الأول» الخاصة بوجود الله: الأشياء التي يطرأ عليها تغير في كيفية أساسية لا تتغير إلا من قبل شيء يختص على تلك الكيفية أثناء حدوث التغير. في مثل هذه السلاسل، فيما يجادل الأكويني، المتراجعة اللامتناهية مستحيلة؛ ومن ثم يتوجب وجود محرك أول.

جي.جي.م.

*الأول، المحرك.

T. Penner, 'Verbs and the Identity of Actions: A Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle', in O.P. Wood and G. Pitcher (eds.), Ryle: *A Collection of Critical Essays* (London, 1970).

*** كيوكي** (774–835). اسم نسب إلى كوبو ديشي بعد وفاته. هو مؤسس مدرسة شنقون *البوذية الخاصة بطائفة بعينها، وهو أول مفكري الفلسفة اليابانية. كان شاعرا مميزا وخبيرا في خط اليد، قديسا زاهدا، متصوفا طبيعيا، وقائدا ثقافيا مؤثرا، وكاتبا غزير الإنتاج في الدين، الفلسفة، الأدب، التاريخ، الفن، المعمار، علم اللغة، والتربية. يجادل كيوكي بأن كل إنسان قادر من حيث المبدأ «على اكتساب التنوير في هذا الوجود بالذات»، وفق تركيب معقد لأفكار استمدها من المدارس الأساسية الأربعة في البوذية الميهانية التي نقلت إلى اليابان. يرى أنه عبر ممارسة «الطقوس الثلاثة» الخاصة بالتأمل، مانترا "shingon" («الكلمة الحق») و"mudra"(إيماءة اليد)، يستطيع المرء أن يعبر «الأطوار العشرة» بحيث يصل إلى تحقيق تماهيه مع ميهيفيروكانا (باليابانية، Dainichi Nyorai)، التجسد الأولي لبوذا الكوني.

ج.ر.ب.

Kukai: Major Works:

ترجم صحبة عرض لحياته ودراسة لفكره من قبل:

Yoshito S. Hakeda (New York, 1972).

ل

* **اللاإقليدية، الهندسة.** أية هندسة تناقض بعض مبادئها ومبرهناتها هندسة إقليدس. غالبا ما تعتبر أكسمة إقليدس بارادايم *المعرفة، كونها تتخذ خطوات استنباطية مؤسسة على حقائق ضرورية وبيّنة بذاتها. ولكن لأن مبدأ التوازي خصوصا بدا أقل بيانا من سائر المبادئ، بذلت جهود عديدة لاشتقاقه منها. لو كان قابلا لأن يشتق، لكان بالمقدور عبر إضافة نقيضه إلى سائر المبادئ اشتقاق تناقض من فئة المبادئ الجديدة.

عبر القرون، استنبط الكثير من القضايا من الفئة الجديدة بدت متناقضة ذاتيا، ما أعاق تلك الجهود. غير أنه لم يشتق تناقض صريح يتخذ الصياغة «س و ليس س». في القرن التاسع عشر استنبط بولي، لوبتشفسكي، ورايمان المزيد من المبرهنات، واقترحوا تلك الأنساق بوصفها هندسات «لاإقليدية» مستقلة. منذ ذلك الحين، استبين أنه لو كانت هندسة إقليدس متسقة، فكذا شأن كل تلك الهندسات، ومن ثم يفترض أن كل الأنساق متسقة. يعتقد معظم علماء الفيزياء أن *المكان لاإقليدي. على الأقل فإنه ليس إقليديا ضرورة، كما جادل أو افترض الكثير من الفلاسفة.

أي.جي.ل.

*المكان ـ الزمان.

Morris Kline, *Mathematics in Western Culture* (London, 1954), ch. 26.

* **لابلاس، بيير-سيمون، ماركيز دي (1749-1827).** عالم فيزياء ورياضيات فرنسي له إسهامات أساسية في الميكانيكا السماوية و*نظرية الاحتمال. في الكوزمولوجيا كان أحد مستحدثَي الفرضية السديمية (كانت هو الآخر)، التي تقر أن المجموعة الشمسية قد تشكلت من غاز دوار. بيّن أن خشية أن تفضي اضطرابات الأفلاك الكوكبية إلى عدم استقرار طويل الأمد في المجموعة الشمسية لا مبرر لها. (اعتقد نيوتن أن التدخل الإلهي ضروري لضمان الاستقرار.) هذا هو أصل القصة التي تحكي أن لابلاس قد رد على نابليون، الذي شكا من أن لابلاس قد غيب الله عن نسق، بقوله «لست في حاجة إلى ذلك الفرض». *الحتمية اللابلاسية هي الزعم بأن الحصول على معرفة كاملة بوضع الكون وقوانين الطبيعة، سوف تمكن من التنبؤ بكل تفاصيل المستقبل.

أي.بيل.

Charles Coulston Gillispie, et al. 'Laplace, Pierr-Simon, Marquis de', in Charles Coulston Gillispie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography* (New York, 1981).

* **اللاتام، الرمز.** رمز متضمن في جملة تحتاز على معنى لا معنى له بذاته. الرمز اللاتام لا يعرّف إلا سياقيا، فهو غير قابل للتعريف الصريح. احتازت فكرة الرمز اللاتام على أهميتها عبر رسل أساسا، إذ استعملها في التعبير عن رؤى مميزة في المنطق والميتافيزيقا. هكذا ذهب رسل إلى أن الحدود النظرية في الفيزياء (مثل «جسيم») رموز لاتامة، بمعنى أنها لا تعني ولا تشير إلى أي شيء بمفردها، لكن الجمل التي تتضمن حدودا نظرية قابلة لأن تحل باستخدام حدود غير نظرية فحسب. لاحظ أن مفهوم الرمز اللاتام مختلف إلى حد كبير عن مفهوم *التعبيرات غير المشبعة الذي يقول به فريجه. ثمة نقاش مفصّل للرموز اللاتامة وتطبيقاتها في المنطق في الفصل الثالث من المجلد الأول كتاب أي.ن. وايتهد و ب. رسل Pricipia Mathematica (Cambridge, 1927).

أي.جب.

*الأوصاف.

* **اللاتمام.** يكون النسق المنطقي تاما فقط إذا لم تكن هناك حقيقة في النسق عاجز عن إثباتها. وفق مبرهنة قال بها كرت جودل عام 1931، ليست هناك صورنة للحساب تامة. إما الحساب متناقض أو أن هناك على الأقل حقيقة من حقائقه غير قابلة لأن تثبت. بعبارة أكثر اصطلاحية، برهن جودل على أن أي نظرية متسقة في الحساب تنتمي إلى الرتبة الأولى، إذا احتازت على إجراء فعال للتعرف على إثباتاتها، ليست تامة. بصياغة أخرى، هب أن ت صورنة للحساب تنتمي إلى الرتبة الأولى وأن ب هي المحمول «إثبات في ت». إذا كانت فئة الأشياء التي تحقق ب فئة قابلة لأن تشتق، فإن ت ليست تامة.

جاءت مبرهنة اللاتمام صدمة مروعة لعلماء الرياضة الذين تأثروا ببرنامج هلبرت، الذين يرون أن الحقيقة الرياضية إنما تكمن في إمكان إثباتها.

جي.و.

*التمام؛ جودل، مبرهنة.

Ernest Ngel and James R. Newman, *Godel's Proof* (New York, 1958).

* **اللاتينية، أمريكا، الفلسفة.** تبدأ فلسفة أمريكا اللاتينية باكتشاف واستعمار أسبانيا والبرتغال للعالم الجديد. عبر تاريخها الذي يمتد خمسة قرون، حافظت هذه الفلسفة على اهتماماتها الإنسانية والاجتماعية المعمقة، وظلت متأثرة بالفكر المدرسي والكاثوليكي، كما أثرت بقوة في المؤسسات الاجتماعية والسياسية في المنطقة. ينزع فلاسفتها إلى أن يكونوا نشطاء في المجالات التربوية، السياسية، والاجتماعية في أوطانهم، وهم معنيون كثيرا بهويتهم الثقافية.

يمكن تقسيم تاريخ هذه لفلسفة إلى أربع فترات من التطور: الاستعمارية، الاستقلالية، الوضعية، والمعاصرة. هيمن على الفترة الاستعمارية (حوالى 1550–1750) نوع المدرسية الممارسة رسميا في شبه الجزيرة الإيبيرية. النصوص التي تدرس هي نصوص المدرسيين الوسيطيين وشراحهم الإيبريين. الانشغالات الفلسفية هي تلك التي هيمنت في أسبانيا والبرتغال وتركزت على مسائل منطقية وميتافيزيقية ورثت من العصور الوسطى والقضايا السياسية والقانونية التي نجمت عن الكشوفات والاستعمار. كانت المكسيك هي المركز الفلسفي الأساسي في المرحلة المبكرة من الفترة الاستعمارية، ثم انضمت إليها البيرو في القرن السابع عشر. الكتاب المدرسي الذي حظي بالقدر الأكبر من الاحتفاء في العالم الجديد هو كتاب انتونيو ربيو *Logica Maxicana*. (1615–1548) رغم أنهم كانوا يشتغلون ضمن موروث *المدرسية، إلا أن بعضا من مؤلفي هذه الفترة تأثروا *بالإنسية. أهمهم هو بالتومي دي لاس كاسيس (1484–1566)، الذي أصبح المدافع القيادي عن حقوق السكان الأمريكيين الأصليين في ذلك العهد. لقد جادل بأن حروب فتح العالم الجديد لم تكن مبررة لأنها مؤسسة على تعميمات باطلة ومعلومات خاطئة. دافع عن استقلال الأمريكيين الأصليين، زاعما أنه ليس لدى الأسبان ولا الكنيسة الكاثوليكية سلطة شرعية عليهم، ومن ثم فإنه يتوجب عدم فرض الثقافة الأوربية والقيم الدينية عليهم.

ثمة نأي أكثر تطرفا عن المدرسية حدث خلال فترة الاستقلال (حوالى 1750–1850). تبدأ هذه الفترة بتزايد الاهتمام بالفلاسفة المحدثين المبكرين، خصوصا ديكارت الذي كان الأعظم تأثيرا. كان القادة الفكريون في هذه الفترة رجال فعل استخدموا أفكارهم في تحقيق غايات عملية. لقد جعلوا من العقل مقياسا للشريعة في المسائل الاجتماعية والحكومية، ووجدوا تبريرا للأفكار الثورية في *القانون الطبيعي. فضلا عن ذلك، قاموا بنقد السلطة، واعتبر البعض منهم الدين خرافة كما عارض السلطة الكهونتية. لقد مهدت أفكارهم لتطور *الوضعية اللاحق.

جزئيا، كانت الوضعية (حوالى 1850–1910) استجابة للمطالب الاجتماعية والمالية والسياسية للبلدان المستقلة حديثا في أمريكا اللاتينية. من ضمن الشخصيات المهمة في المرحلة المبكرة من الفترة الوضعية، باتستوتا آلبردي (أرجنتيني، 1812–84)، وأندريه بيلو (فنزويلي، 1781–1865). دافع الأول عن تطوير فلسفة تناسب الحاجات الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بأمريكا اللاتينية، في حين حاول الثاني رد الميتافيزيقا إلى علم النفس. كلاهما دشن تيارا سوف يتبناه آخرون.

أكد أشياع الوضعية القيمة التحليلية التي يحتازها العلم الامبيريقي ورفضوا الميتافيزيقا. عندهم، كل المعارف مؤسسة على الخبرة عوضا عن التأمل النظري، وقيمتها إنما تكمن في تطبيقاتها العملية. يفسر الكون ميكانيكيا، بحيث يتاح مجال ضيق للحرية والقيم. أصبحت الوضعية الفلسفة الرسمية في بلدان أمريكا اللاتينية وأحدثت تأثيرا اجتماعيا قويا. يشهد على ذلك الحفاظ على العبارة الوضعية «النظام والتقدم» المنقوشة على علم البرازيل الوطني. أكثر الوضعيين أصالة هم

الكوبي انريك جوزيه فارونا (1849-1933) والأرجنتيني جوزيه انجينيروز (1877-1925). لقد أتاح الأخير بعض المجال للميتافيزيقا في فلسفته، زاعما أنها معنية «بما - لم - يتم - اختباره - بعد».

تبدأ الفلسفة اللاتينية المعاصرة (حوالى 1910 حتى الآن) بانحطاط الوضعية. سيطر على المرحلة الأولى من هذه الفترة جيل من المفكرين تمردوا ضد الأفكار الوضعية. العناصر القيادية، الذين يسميهم فرانسسكو روميرو «المؤسسون» هم: اليجاندرو كورن (الأرجنتين، 1860-1936)، اوكتفيو ديوستيوا (البيرو، 1849-1945)، جوزيه فاسنكونسيلوس (المكسيك، 1882-1959)، انتونيو كاسو (المكسيك، 1883-1946)، انريك مولينا (تشيلي، 1871-1964)، كارلوس فاز فيريرا (الأورجواي، 1872-1985)، وريمندو دي فيريس بريتو (البرازيل، 1862-1917). لقد شبوا في كنف الوضعية، لكنهم تبرموا من تصلبها الدوجماطيقي، الحتمية الميكانيكية، وأكدوا القيم البراجماتية. تشكل البراهين التي طرحها ديوستيوا، كاسو وفاز فيريرا ضد الوضعية علامة مميزة لتلك الفترة. لقد حاول ديوستيوا تبيان أن فكرتي النظام والحرية أساسيتان للمجتمع، لكن للحرية أسبقية على النظام، إذ لا سبيل لتأسيس نظام دون حرية. دافع كاسو عن رؤية في الإنسان بوصفه قادرا على الغيرية والحب، في حين عارض فاز فيريرا المنطق المجرد الذي يفضله الوضعيون، وقام بتطوير منطق للحياة مؤسس على الخبرة.

تجاوز المؤسسون الوضعية بعون من أفكار جلبت من فرنسا ثم ألمانيا. لقد بدأت العملية بتأثير بوترو وبرجسون و*الحيوية والحدسية الفرنسيتين، لكنها توطدت حين قدّم اورتيجا جاسيت لأمريكا اللاتينية فكر ماركس شلر، نيكولي هارتمان، وفلاسفة ألمان آخرين خلال زيارته الأولى للأرجنتين في عام 1916.

تطورت *الفلسفة الأنثروبولوجية استجابة للرغبة في الإمعان في النأي عن توكيد الوضعية على العلمية. ركز صمويل راموس (المكسيك، 1897-1959) على ما هو متفرد في الثقافة المكسيكية، بحيث أثار الاهتمام بما هو فذ نسبة لأمم أمريكا اللاتينية. مثل معظم فلاسفة هذه الفترة، حاول تطوير أنثربولوجيا فلسفية مؤسسة على مفهوم روحي في الكائنات البشرية. كان فرانسسكو روميرو (الأرجنتين، 1891-1962) المفكر الأكثر أصالة في المجموعة. في كتابه *Teoria del homre* (1952) يعتبر الطبيعة البشرية متطورة قصديا وروحيا.

في نهاية الثلاثينيات وفي الأربعينيات عرض الأمريكيون اللاتينيون لتنويعة من الأفكار والمناهج الأوربية الحديثة. بسبب الاضطرابات السياسية الناجمة عن الحرب الأهلية الأسبانية، استقرت مجموعة كبيرة من فلاسفة شبه الجزيرة الإيبيرية، تعرف باسم *trasterrados* في أمريكا اللاتينية. كان لجوزيه جاوس (1900-69) الأثر الأعظم، وعلى وجه الخصوص، طرح أسلوبا محكما لتحليل النصوص في المكسيك.

مع قدوم الجيل الذي ولد حوالى 1910، بلغت فلسفة أمريكا اللاتينية ما أسماه روميرو لاحقا «وضع الاعتياد». لقد كرست الفلسفة نفسها بوصفها نشاطا حرفيا طيب السمعة، فازدهرت الجمعيات الفلسفية، المراكز البحثية، والمجلات الفلسفية. تألف لب هذا الجيل من فلاسفة يعملون ضمن الموروث الألماني اهتموا أساسا بعلم القيم. لقد سلّم معظمهم ببعض الموضعية للقيم، لكن قليلا منهم ارتأى أن القيم ليست موضوعية ولا ذاتية. هذا موقف يتضح تماما عند ريزيريه فرونديزي (الأرجنتين، 1910-83) في كتابه *Que son los valores?* (1958)، حيث يطرح رؤية في القيم تعتبرها نوعية جشتالتية.

تشتمل تطورات أخرى في هذه الفترة على تجدد الاهتمام بالمدرسية. كان هناك أيضا اهتمام متزايد بدراسة تاريخ الأفكار ومسائل الهوية وإمكان قيام فلسفة أمريكية لاتينية أصيلة. لقد أثير هذا الأمر الأخير في الأربعينات من قبل ليوبولدو زي (المكسيك، 1912-) وهو يظل مصدر اهتمام في المنطقة حتى يومنا هذا.

حتى الستينيات لم يكن للفلاسفة المشتغلين خارج المواريث سالفة الذكر شأن كبير. لكن هذا الأمر تغير. هكذا وجدت الفلسفة *الماركسية و*التحليل الفلسفي موضعا في الأنشطة الأكاديمية. نتيجة لذلك، تجدد الاهتمام بالمجالات التي قوي فيها ذانك التياران الفلسفيان، مثل الفلسفة الاجتماعية والسياسية، المنطق، وفلسفة العلم. مهّد لاهوت التحرر الطريق أمام تطور فلسفة التحرر، التي بدأت في أمريكا اللاتينية في السبعينيات وجمعت بين توكيد استقلال أمريكا اللاتينية الفكري والأفكار الكاثوليكية والماركسية.

جي.ج.

إي.م.

William Rex Crawford, *A Century of Latin-American Thought*, 3rd edn. (New York, 1966).

Harold Eugene Davis, *Latin American Thought: A Historical Introduction* (New York, 1972).

Jorge J.E. Gracia (ed.), *Latin American Philosophy Today, double issue of The Philosophical Forum* (1988-9).

——, Eduardo Rabossi, et al. (eds.), *Philosophical Analysis in Latin America* (Dordrecht, 1984).
Leopoldo Zea, *The Latin American Mind*, tr. J.H. Abbott and L. Dunham (Norman, Okla., 1963).

* **اللاحتمية.** رؤية تتضارب مع *الحتمية. على اعتبار وجود صيغ متعددة من الحتمية وأنواع كثيرة من التضارب، ثمة تنويعات عديدة من اللاحتمية. هذا المقال يوظف تعريفا للحتمية معبر عنه عبر الكفاية السببية. (*السببية؛ *الشروط الضرورية والكافية.)

حين يكون الوضع أو الحدث كافيا سببيا لحودث آخر، فإنه يحتمه. إذا كان س يحتم ص، يستحيل سببيا حضور س وغياب ص. يتضمن مبدأ الحتمية رؤية مفادها أن كل شيء يحدث إنما هو محتم بشيء أسبق منه. لا يضمن هذا بذاته أن أي حدث مفرد محتم من قبل وضع توفر منذ أسبوع (أو يوم، أو ساعة). وكما يشير لوكشيفتز، قد يكون للسلسلة اللا متناهية من الفترات، المرتبة وفق الأسبقية الزمنية، مدى زمني كلي متناه. اعتبر مثلا سلسلة لا متناهية من الفترات آخر فتراتها عشرون دقيقة، وكل فترة ضعف سابقتها. يتطلب مبدأ الحتمية المزيد من التحديد من قبيل أن كل شيء محتم بشيء ليس فقط أسبق منه، بل أسبق منه بمقدار بعينه، ثانية مثلا. لكن هذا لا يدعم ما تفترضه الحتمية بوجه عام، أنه نسبة لكل حدث ح في الوقت و وفي وقت أسبق منه و ـ 1، ثمة شروط توفرت قبل و ـ 1 تحتم ح. دعم المبدأ الأبسط الذي يقر أن الشروط المحتمة ح ليست فقط أسبق بل في و ـ 1 على وجه الضبط يتطلب مبادئ تتجاوز هذه المقالة. وفق الحتمية، وضع العالم قبل أن تولد بزمن طويل، وهو عالم لم تشارك إطلاقا في صنعه، يحتم كل ما يحدث.

في إحدى صيغ اللاحتمية الضعيفة جدا، يتعين تضاربها مع الحتمية في *التناقض. الحتمية باطلة؛ وسلبها صحيح. هذه رؤية صحيحة طالما وجد في موضع ما من الكون حدث يخرق مبدأ الحتمية.

في الطرف الآخر، *تتضاد الصياغة الأقوى للاحتمية بقوة عوضا عن اقتصارها على التناقض مع الحتمية. العالم في أي زمن وفي جميع جوانبه مستقل كلية في وضعه عن أي زمن سابق. يبدو أن هذا النوع من اللاحتمية لا يتسق مع وجود حوادث متلاحقة.

بين تينك الصيغتين المتطرفتين ضعفا وقوة للاحتمية، ثمة رؤى ذات قوى متوسطة تقر وجود حوادث كثيرة، مبعثرة في الزمان والمكان، تخترق الحتمية. هذه الحوادث ليست في حاجة لأن تكون مستقلة كلية عن أوضاع أسبق للعالم. الحتمية واللاحتمية يقبلان التدرج. مثال ذلك أن وضع العالم منذ دقيقة قد يكون كافيا سببيا لكونك موجودا في المنطقة التي توجد فيها دون أن يكون كافيا لوجودك في الموضع الذي أنت فيه. إذا حتم شيء قيام شخص ما بالسلوك على نحو عام بعينه (وهذا يحول دون سلوكه وفق سبل متعددة كثيرة)، مثال أن يرجع إلى بيته عبر شارع ديفنتي أو عبر شارع اكسفورد، لا حاجة لأن يتحتم أي طريق يختار. لا تستلزم صيغ اللاحتمية المتوسطة أن سلوكنا «من النوع المتهور الأحمق، لا معنى له ولا مبرر». الشخص الذي يمتلك أسبابا وجيهة للعودة إلى بيته قد تعوزه الأسباب الوجيهة والحتمية القبلية لتفضيل طريق على آخر.

ليس لدى العلم المعاصر تفسير حتمي لانبعاث جسيمات ألفا من النظائر الإشعاعية وبعض الظواهر الدقيقة الأخرى. تتعين إحدى الإشكاليات الفلسفية في *الفيزياء في فحص الزعم بأن التفسيرات الحتمية لهذه الظواهر مستحيلة ما لم نقم بإحداث تغييرات جوهرية في الفيزياء.

يصعب أن نعرف، لو أن العالم يعرض درجة من اللاحتمية، قدر السلوكيات والحوادث المتأثرة بحوادث مجهرية غير محتمة تعد مهمة بذاتها. يمكن أن تكون متأثرة إلى حد كبير. حين يربط بين أجهزة الإحساس والمفاتيح الكهربية والمضخمات بالطريقة المناسبة، مثلا، يمكن لانبعاث لاحتمي لعدد قليل من جسيمات ألفا أن يحدد موضع 2008 لعبة أولمبية. ربما يكون في أدمغتنا غالبا تضخيم مماثل للاحتمية.

د.هـ.س.

*الشواش، نظرية.

G.E.M. Anscombe, 'Causality and Determinism', in E, Sosa (ed.), *Causation and Conditionals* (Oxford, 1975).
C.D. Broad, 'Determinism, Indeterminism, and Libertarianism', in *Ethics and the History of Philosophy* (London, 1952).
John Earman, *A Primer on Determinism* (Dordrecht, 1986).
Ted Hoderich, *A Theory of Determinsm* (Oxford, 1988).
Jan Lukasiewicz, 'On Determinism', in Storrs McCall (ed.), *Polish Logic 1920-1939* (Oxford, 1967).

* **اللاتحددية في القانون.** مذهب سائد عند فلاسفة القانون مفاده أنه حين يختلف رجالات القانون المتمرسون حول الإجابة عن مسألة ما في *القانون، ليست هناك بوجه عام إجابة مفردة صحيحة ـ القانون لا يحسم في الواقع المسألة بأي شكل، لكنه يترك الأمر مفتوحا إلى أن تحل عبر تشريع جديد أو بقرار قاض

لديه حرية التصرف في إصدار قانون جديد.

تلك هي رؤية أنصار *الوضعية القانونية، بمن فيهم جون اوستن و ه.ل.أي. هارت، الذي يقول إنه لا توجد إجابة صحيحة في الحالات المثيرة للجدل لأن القانون ليس سوى ما أقرته الإقرارات أو الأعراف السلطوية الماضية، وفي مثل تلك الحالات، لم تحسم الأعراف ولا أو القرارات الماضية المسألة بأي طريقة. أيضا فإنها رؤية فلاسفة قانون أكثر تطرفا، مثل الواقعيين القانونيين الأمريكيين وعلماء القانون النقدي، الذين يجادلون بأنه ليست ثمة إطلاقا إجابة صحيحة عن أية مسألة قانونية لأن المذهب القانوني السالف ليس متسقا إلى حد يكفي لطرح إجابة مفردة. غير أن القضاة، سيما في القانون الأنجلو ـ أمريكي، لا يرفضون إطلاقا حسم جدل قانوني على أساس أن القانون ليس متحددا، ونادرا ما يزعمون أنهم يمارسون حرية التصرف لاستحداث قانون جديد وتطبيقه بأثر رجعي. حتى في الحالات المثيرة للجدل تراهم يطرحون أجوبة عن أسئلة قانونية مثيرة للجدل يزعمون، وفق رأيهم على أقل تقدير، أنها صحيحة. إما أن القضاة يكذبون على العامة، أو أنهم تحت طائلة وهم، أو أن مبدأ استحالة الإجابة الصحيحة، على شيوعه، مبدأ باطل.

عادة ما تعاني البراهين على ذلك المبدأ من الفشل في تمييزه عن مزاعم أكثر معقولية. هب أنه أثير جدل بين رجالات القانون حول ما إذا كان المصاب في نوع بعينه من الحوادث يحتاز على حق قانوني في التعويض عن إصابته العاطفية فضلا عن الإصابات المادية. يتوجب أن نتوخى الحذر في التمييز بين القضايا التالية: (1) الشواهد القانونية على مثل هذا الحق، في هذه الظروف، ووفق جميع الاعتبارات، أقوى من تلك التي تشهد ضده. (2) الشواهد ضده، وفق جميع الاعتبارات، أقوى. (3) يختلف القانونيون المتمرسون حول تحديد الشواهد الأقوى. (4) ثمة شواهد قوية على الاثنين، ولكن كل من البديلين مناف للعقل. (5) هوية الشواهد الأقوى مشكوك في أمرها. (6) هوية الشواهد الأقوى ليست محددة: الإجابة الصحيحة الوحيدة هي التي تقر أنه ليست هناك إجابة صحيحة.

وبطبيعة الحال يتوجب تمييز القضية الأخيرة ـ الزعم بعدم وجود إجابة صحيحة ـ عن القضية الثالثة: حقيقة أن القانونيين يختلفون حول مسألة مثيرة للجدل لا تستلزم أنه ليس هناك طرف يمتلك شواهد أقوى من الآخر. بيّن أيضا أن القضية الأخيرة تختلف عن كل من القضيتين الرابعة والخامسة: كون المرء مرتابا حول هوية الحالة الأقوى لا يستلزم أن كلتيهما ليست يقينية. ما أن نقوم بعقد تلك التمييزات، حتى يستبان أنه لا سبيل لتحديد نوع البرهنة القانونية التي تكفي لإثبات أن القضية الأخيرة، عوضا عن أي من سائر القضايا أو وصل بعضها، هو الوصف الأكثر دقة للقانون الذي يقنن التعويض عن الإصابة العاطفية. صحيح أنه إذا عرفنا القانون على طريقة الوضعيين، قد تصدق القضية الأخيرة بفضل ذلك التعريف. لكن ذلك سوف يكون استدلالا دائريا: يتوجب أن نعرّف القانون كي يناسب ممارسة المحامين والقضاة، لا أن نصف ممارساتهم كي تناسب تعريف مستحدث للقانون.

أحيانا يرتكب فلاسفة القانون خطأ الاعتقاد بأن القضية السادسة صادقة غيابيا، بمعنى أنه حين لا تكون أي من قضيتي المدعى والمدعى عليه أقوى بكثير من الأخرى، وثمة براهين معقولة في صالح الاثنين، فإن ذلك يستلزم أنه لا إجابة صحيحة تحسم الأمر. غير أن هذا الافتراض يغفل الفرق بين 6 من جهة، و 3، 4، و 5 من أخرى. إن القضية 6 تقر زعما قانونيا قويا جدا. إنها لا تقر فحسب عوزنا لمبرر حاسم يرجح إحدى الكفتين، وأننا قد لا نحتاز على مبرر من كذا قبيل، بل تقر أيضا أننا مهما أسرفنا في الفحص والتفكير، لن نجد أي اعتبار أو برهان يرجح إحدى الكفتين حتى ترجيحا طفيفا على الأخرى. بيّن أن هذا زعم طموح جدا، ووفق النطاق الواسع للاعتبارات التي يعتبرها القانونيون متعلقة بالبرهان القانوني، سيبدو أنه من الحمق إقراره، على الأقل قبل بحث وتأمل مسبقين، نسبة إلى أي جدل قانوني بعينه، ناهيك عن الحالات المثيرة للجدل بوجه عام.

الراهن أنه يرجح أن يقوم كل محام أو قاض أو معلم قانون أو طالب قانون بتشكيل رأي بخصوص هوية الطرف صاحب البرهان القانوني الأقوى في أية قضية مفردة يدرسها، رغم أن ذات الرأي قد يكون في الحالات الصعبة مترددا أو مضطربا، ويرجح أن يكون مثيرا للجدل. عمليا، لا أحد يقبل مبدأ عدم وجود إجابة مفردة صحيحة، حتى الفلاسفة القانونيين المتحمسين لدعمه نظريا. أقترح أن سر ذيوع هذا المبدأ نظريا يكمن في أمرين. الافتراض الصحيح بأن الاعتبارات الأخلاقية تعد ضمن الاعتبارات التي تقوم بدور في الجدل حول ماهية القانون، والمذهب المشكوك في أمره الذي يقر أنه غالبا ما تكون هناك أجوبة صحيحة عن المسائل الأخلاقية.

ر.د.

*القانون والأخلاقيات؛ الأخلاقية ، الارتيابية.

John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. and intr. H.L.A. Hart (London, 1954).
H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961).
John Mackie, 'The Third Theory of Law', *Philosophy and Public Affairs* (1977).

* **اللاحاسمية.** مصطلح لا يقتصر استخدامه على فلسفة الرياضيات بل استخدمه أيضا جاكو دريدا ومن تبنوا إجراءاته المبتدعة في تفكيك قراءة النصوص الفلسفية والأدبية. هنا تشير اللاحاسمية إلى استحالة التخير بين تراتيب المعنى المتضارب (وغالبا ما تكون متناقضة)، كما في حالة التخير بين تراتيب المعنى الإقراري والأدائي، المجازي والحقيقي، أو الصريح والمستتر.

سي.ن.

*التفكيكي؛ الإرجاء؛ اللوجسنترية؛ للحسم، القابلية.

Jacque Derrida, *Margins of Philosophy*, tr. Alam Baass (Chcago, 1982).

* **اللاإدراك ـ معرفية.** اسم مذهب في الأخلاق، وهو ككثير من مثل هذه الأسماء يستخدم من قبل الخصوم أكثر مما يستخدم من قبل الأشياع. إنه يشير إلى مجموعة من المواقف الأخلاقية يفترض فيها أن الأحكام الأخلاقية لا تحتاز على قيم صدقية ومن ثم فإنه يستحيل معرفتها. من أمثلة المواقف اللإدراك ـ معرفية، *العاطفانية، التي تزعم أن الأحكام الأخلاقية مجرد تعبيرات عن عواطف.

ر.هـ.

*الأخلاقية، الواقعية؛ شبه ـ الواقعية؛ المعيارية.

* **اللاإسنادي، التعريف.** يكون التعريف لاإسناديا إذا كان يشير إلى مجموعة تشتمل على الشيء الذي يتوجب تعريفه. مثال ذلك، «أقل حد أعلى» فئة تعرّف بأنها «الأصغر ضمن الحدود العليا»؛ و«فئة رسل» وهي فئة الفئات التي لا تنتمي إلى نفسها. الأول تعريف شائع، لا خلاف عليه في العادة. أما الثاني فيفضي إلى مفارقة رسل. إذا اعتبرنا التعاريف خالقة أو مكونة بطريقة ما للأشياء المعرّفة، فإن التعاريف اللاإسنادية دائرية.

س.س.

*المفرغة الدائرة؛ الأنماط، نظرية؛ القابلية للرد، مبدأ؛ الرياضيات، تاريخ فلسفة.

Allen Hazen, 'Predicative Logics', in D. Gabbay and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, i, (Dordrecht, 1983).

* **لا شيء بهذا القدر من التهور واللاعقلانية.**

«كان أولئك التعساء يقترحون مخططات لإقناع الملوك باختيار الأثيرين وفق حكمتهم، قدرتهم، وقيمهم؛ بأن يعلموا الوزراء أخذ الصالح العام في اعتبارهم؛ بمكافأة المناقب، القدرات العظيمة، والخدمات المبرزة؛ بتعليم الأمراء معرفة مصالحهم الحقيقية عبر تأسيسها على مصالح شعوبهم؛ باختيار الموظفين الأكفياء؛ ليس بمقدور أحد تصور مثل هذا، تماما كما أنه ليس بمقدور أحد تصديق وجود حيوانات متوحشة خرافية، وهو يؤكد لي ملاحظة قديمة مفادها أنه لا شيء متهور ولا عقلاني إلى حد يحول دون وجود فيلسوف يقر صحته».

(Jonathan Swift, *Gulliver's* Travels, ch. 6)

مثل زملائهم العلميين الذين كانوا يحاولون علاج امتلاء البطن بالغازات باستخدام منفاخ على الاست، يخلص الفلاسفة في أكاديمية لاجادو المتخيلة إلى نتائج منافية للعقل، ، مفترضين أن العالم يؤكد مبادئهم. كان سوفت عضوا في حزب التوري البريطاني حين بلغ من العمر 43 عاما، ولم يكن يعتبر الإنسان «حيوان عاقل»، بل مجرد «'animal rationis capax' [كائن قادر على أن يكون حيوانا عاقلا] ولع بالأذى «كما هو محتم وفق مسار الأشياء الطبيعي». غير أن غاية هجائه إنما تتعين في الإصلاح الاجتماعي، وحتى إذا كانت تشاؤمية توري تصورها كحيوانات خرافية، فإن المقاييس غير العملية الطوباوية هي التي تعد حقيقة *فهما مشتركا. لهجوم سوفت الاستجابي حدان، فهو يسخر من الحماقة المتأصلة في نفوس البشر التي تولدها وتحتمها.

جي.أو.ج.

* **لا شيء بهذا القدر من السخف .**

يدعونا فيثاغوراس وأفلاطون، السلطتان الأكثر جدارة بالاحترام، ، لو كانت لدينا أحلام جديرة بالثقة، بأن نستعد للنوم عبر تتبع مسار منصوح به في السلوك والأكل. إن الفيثاغوريين يعنون بمنع استخدام الفاصوليا، كما لو أن ذلك يجعل النفس لا البطن مليئة بالريح! لا شيء بهذا القدر من السخف، لكن ثمة من قال بهذا من الفلاسفة.

(Cicero, *De devinatione II*. Ixviii. 120)

تهاجم محاورة شيشرون *De divinatione* الرجم بالغيب. إن المدافع عن القضية كونتس يذكر الفلاسفة المهمين الذين اعتقدوا في العرافة، لكن خصمه ماركس يجادل «بأن أولئك الفلاسفة الذين يؤمنون بالخرافات

وأنصاف المعتوهين الذين تتحدث عنهم سوف يظهرون أكثر سخفا من أي شخص آخر في هذا العالم». الراوقيون، مثلا، لا يعتبرون إنكار أحكام عرّافي الدلفي علامة على إبطال الخرافة بل على إبطال «قيمة» زفير موضعي تحت الأرض، وهو إن حدث فعلا، لكان أزليا. غير أن شيشرون نفسه مارس العرافة، ودافع عنها في مناسبات أخرى على اعتبار أنها تكرس السلوك الملتزم بالقانون.

جي.أو.س.

*الرواقية .

* **اللاشيئية.** غالبا ما يعتبر الفلاسفة اللاشيء بوصفه مقولة أنطولوجية لا مجرد مقولة منطقية. هكذا اعتبر أفلاطون وأفلوطين المادة، في مقابل الشكل، لا وجود. في كتاب *Being and Time* و *What is Metaphysics?* (1929)؛ الطبعة الخامسة عام 1949، ترجما في *Basic Writings*، حرره د. كريل، لندن، 1967)، يزعم هيدجر أن اللاشيء، الذي يصبح ظاهرا في *Angst* [الروع] الذي لا موضوع له، يعد حاسما لخبرتنا؛ إنه يسبق ويشكل أساس السلب المنطقي. ليس لـ *Existenz* [الوجود] أي أساس؛ إنه ينشأ عن هاوية اللاشيء. إنه يتأوج في لا شيئية الموت، ومعناه إنما يكمن في توقع الموت. التأويل الطبيعي لهذا (رغم أنه مرفوض من قبل هيدجر) هو أن *Dasein* [الوجود هناك] يهب معنى، أي الوجود في الكائنات البشرية والنفس، ومن ثم فإنه يسحبها من الشواش الذي يعوزه المعنى، أي اللاشيء. لتجنب إقرار وجود اللاشيء، يقول هيدجر «إن اللاشيء ينعدم» *Das Nichts selbst nichtet*، وهذا يعتبره كارناب نموذجا *للهراء الميتافيزيقي. عند سارتر، تكمن الكائنات البشرية خصوصا في اللاشيء أو سلب الذات؛ هذا ما يمكننا من تمييز «واقعيات سلبية» من قبيل غياب الضيوف. عند كل من ذينك الفيلسوفين، *حرية الإنسان المتطرفة إنما تتجذر في اللاشيئية.

م.جي.آي.

H. Kuhn, *Encounter with Nothingness* (Hinsdale, Ill., 1949).

M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* (New Haven, Conn., 1978).

* **اللاشيئية المطلقة.** في الفلسفة اليابانية الحديثة. تعد الفكرة مركزية نسبة إلى العديد من فلاسفة مدرسة كيوتو وهي تنشأ عن مفهوم «الفراغ» البوذي الجوهري، الذي يقر أن اللاشيء هو ما في العزلة، لكنه لا يظهر ويفنى إلا ضمن شبكة من العلاقات مع كل شيء آخر. غير أنه يتوجب على المرء وفق الممارسة البوذية تجنب التعلق بخبرة الفراغ؛ اللاشيء الذي هو، مثل اللاوجود، سلب الكائنات، يتوجب سلبه هو نفسه قبل أن يتسنى لنا بلوغ اللاشيئية المطلقة. عند نيشادا، «مركز» اللاشيء هو أساس كل خبرة؛ أما عند تاناب، فإن اللاشيئية المطلقة هي التأمل عبر «قوة أخرى» مطلقة (لأميدا بوذا)؛ في أخلاق واتسوجي، يتعين على النفس المفردة أن تتحمل السلب المطلق كي تندمج كلية في المجتمع؛ أما عند نيشيتاني، يتوجب على اللاشيء فوق كل شيء أن يُختبر، ـ وذلك على اعتبار أنه يفقد خاصيته المطلقة إذا اقتصرنا على «التفكير» فيه. ثمة مماثلات مثيرة للتفكير مع *das Nichts* في فلسفة هيدجر.

ج.ر.ب.

*اللاوجود واللاشيء؛ اللاشيئية.

Robert E. Carter, *The Nothingness beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro* (New York, 1989).

* **اللامتطابقة، النظائر.** قد تتماثل يدان سوى أن إحداهما يمنى والأخرى يسرى. الشيء القابل لأن يحتاز على نظير غير مطابق (بصرف النظر عن وجوده حقيقة) يسمى *enantiomorph.* لقد وجد كانت في هذه الظاهرة برهانا على أن المكان يوجد بطريقة مستقلة وليس مجرد مسألة قيام علاقة بين أشياء. وفق العلاقات المكانية ـ المسافات والزوايا ـ بين أجزائهما، لا سبيل للتمييز بين اليدين. على اعتبار إمكان أن يكون الله قد خلق يدا واحدة، وهي يد سوف تظل يمنى أو يسرى، فإن العلاقات المكانية بين اليدين أو بينهما وبين بأشياء أخرى ليست مهمة. لذا يتوجب عند كانت أن يكمن الفرق بين اليدين في علاقة *المكان نفسه، رغم أنه لا يتضح كيف يتسنى للمكان القيام بالحيلة التفسيرية.

م.سي.

E. Nerlich, *The Shape of Space* (Cambridge, 1976).

* **اللاعقلانية.** معارضة العقل من حيث المبدأ في مقابل مجرد النزوع شطر الوقوع مؤقتا في لامنطقية آدهوكية أو عوز للأسباب. ما تعنيه هذه الرؤية بطريقة أكثر تحديدا يتوقف على الإجابة عن الأسئلة التالية. ما هذا العقل الذي يعارض؟ وما الذي يعارض به؟ وما مدى التعارض؟

لنبدأ بالسؤال الأخير. لم تقم اللاعقلانية إطلاقا بالتنصل كلية من *العقل. مثال ذلك، من المتوقع أن يقوم اللاعقلاني الذي يتهم بدون وجه حق بارتكاب جريمة قتل بحشد الشواهد والحجج التي تبرئه بقدر ما يستطيع. أيضا من غير المرجح أن يتجاهل استخدام

خوارزميات مثبتة في حل الإشكاليات الحسابية. لكنه سوف يؤكد أن المبادئ الخاصة بمثل هذه الإشكاليات والاستدلالات البرهانية، رغم فعالياتها في مجالاتها، غير قابلة لأن تطبق على قضايا ذات أهمية فائقة من قبيل التحقق الروحي الذاتي للأنا، مصير البشرية النهائي، والأسس الترانسندنتالية لوجود العالم. ضمن المجال الذي تنتمي إليه مثل هذه القضايا، يزعم اللاعقلاني أنه لا سبيل لتحصيل المعرفة إلا عبر أساليب ليست منطقية ولا امبيريقية للإدراك المعرفي غير المباشر نصادفه (في أنقى صورها) في الحدس الصوفي أو الإيمان الناجم عن مصدر متعال.

وفق هذه الرؤية، الإيمان و*الحدس أعلى مرتبة من العقل في مثل تلك القضايا. رغم وجود تأويلات متنوعة لمفهوم العقل، فإنه يحتاز على موضع إشارة لا جدل حوله يشتمل على الاستدلال الاستنباطي والاستقرائي، التي سبق أن ذكرناهما، والتحليل المنطقي والدلالي للمفاهيم والقضايا المؤسس على قواعد يمكن التحقق منها بوضوح. على اعتبار أنه يفترض أن إجراءات الفكر هذه تتعطل في مناطق الإدراك المعرفي التي يحتفظ بها اللاعقلانيون، يستبان أن أي بحث يقوم به المنكرون في قابلية أحكام الإيمان والحدس للفهم، ناهيك عن الحديث عن سلامتها، عاجز على نحو لا مناص منه. ربما يكون هذا أكثر شيء ملفت للنظر في اللاعقلانية: إنها تنزع لأن تشكل قيدا على الحوار.

جدير بالذكر أن بعض أعظم مفكري تاريخ الفلسفة الغربية كانت لهم نزوعات لاعقلانية، وإن كانت هامشية في بعض الحالات. هكذا نجد أن ديالكتيكيا بعبقرية أفلاطون يعزو فضل الدراية بأكثر الحقائق عمقا إلى أسلوب فائق في الإدراك المعرفي المباشر، المستثنى من كل إمكانات الخطل والمعفى من ثم من الجدل؛ أما القديس توما الإكويني، رغم كل قدراته الفائقة على الاستدلال، فيسلّم بعض الحقائق لاقتدار الإيمان. حتى كانت، عملاق التنوير، يعترف بأنه قد وجد من الضروري «إنكار المعرفة كي يتيح مجالا للإيمان».

وبالطبع لم يعدم العقل من يحتفي به في الفلسفة. لم يسم القرنين السابع عشر والثامن عشر بعصر العقل جزافا. إن الأسس العقلانية التي شيدت في تعاليم مفكري القرن السابع عشر، من أمثال بيكون، لوك، ليبنتز، سبينوزا، قد بلغت أوجها في العقلانية التفاؤلية (بالمعنى العام) التي أقرها عتاة تنوير القرن الثامن عشر من أمثال، وهذا غيض من فيض، بنتام وجودون في إنجلترا، وفولتير وديديرو ومنتكسيو في فرنسا. مفاد المعتقد المشترك بينهم، الذي لم يخلو أحيانا من غلو، أنه بالإمكان تماما تحسين الظرف البشري فوق ما نتصور عبر بسط دور العقل في الشؤون الإنسانية.

لم تظهر الرومانسية في الفن والأدب والفلسفة في القرن الثامن عشر، ربما بوصفها الحركة اللاعقلانية الأكثر وعيا بذاتها في الفكر الغربي، إلا استجابة لهذه الثقة المتحمسة في العقل. تعرف الثقافة المعاصرة الكثير من التيارات اللاعقلانية ـ لاحظ مثلا حركة «العصر الجديد» بل حتى النزوعات الأكثر تطرفا للحركة الشيطانية في الحياة الطائفية ـ ولكن في الفلسفة الجادة، الانتقادات العنيفة المألوفة التي توجه إلى العقل، حين تحلل كما يجب، إنما هي في الغالب موجهة ضد بعض أوهام العقل وليس ضد العقل نفسه.

ك.و.

Henry D. Aiken (ed.), *The Age of Ideology: The Nineteenth Century Philosophers (New York*, 1956).

Peter Gay (ed.), *The Enlightenment: A Comprehensive Reader* (New York, 1973).

W.T. Stace, Mysticism and Philosophy (New York, 1960), esp. chs. 5 and 6.

*** اللامعقول.** مصطلح استخدمه الوجوديون لوصف ذلك الذي قد نعتبره قابلا لتقويم العقل لكنه يتضح أنه يتجاوز حدود العقلانية. مثال ذلك، في فلسفة سارتر، «الاختيار الأصلي» لمشروع المرء الأساسي يعد «لا معقولا»، فرغم أن الاختيارات تُستدعى عادة من قبل الأسباب العقلية، فإن هذا الاختيار يتجاوز العقل، إذ يفترض أن كل أسباب التخير مؤسسة على مشروع المرء الأساسي. قد يجادَل بأن هذه الحالة تبين أن سارتر قد أخطأ في افتراض أن أسباب الاختيار مؤسسة هي نفسها على تخيّر؛ كما أنه بمقدور المرء أن يجادل بأن الحالات الأخرى التي يفترض أنها تتضمن خبرة «اللامعقول» هي في الواقع *برهان خلف ضد الافتراضات التي تفضي إلى هذه النتيجة. الراهن أن «اللامعقول» لا يقوم بدور أساسي في الفلسفة الوجودية؛ لكنه يشكل جانبا مهما من سياق الوجودية الثقافي الأوسع، «مسرح اللامعقول» مثلا كما تمثله مسرحيات صموئيل بيكيت.

ت.ر.ب.

*التخلي؛ الوجودية.

J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes (London, 1958), 479.

*** اللاقابلة الأخلاقية للقياس وفق الوحدات نفسها.** استعيرت فكرة لا قابلية البارادايمات العلمية

للقياس وفق الوحدات نفسها من قبل فلاسفة الأخلاق للتعبير عن فكرة مفادها أن تعددية القيم قد تجعل المعضلات الأخلاقية غير قابلة أحيانا للحل. أفضل طريقة لتوضيح الفكرة أن نعرض معكوسها: *النفعية هي المثال الكلاسيكي للنظرية الأخلاقية التي تفترض أن كل القيم قابلة في نهاية المطاف للرد لقيمة «السعادة»، بحيث يمكن في أي موقف مقارنة مختلف أنماط السلوك عبر اعتبار قدر السعادة الذي ينجم عن كل منها. إذا لم يكن ثمة قيمة نهائية، قد يستحيل في بعض الحالات مقارنة الأحكام المتنافسة بخصوص *العدالة مثلا بأحكام *النفع. إذا كانت هذه القيم غير قابلة للقياس وفق الوحدات نفسها، قد يكون وهما أن نفترض دوما وجود «السلوك الصائب». الراهن أنه قد تكون هناك مواقف «للتراجيديا الأخلاقية» لا يكون فيها بديل متاح أمامنا يعد خاطئا أخلاقيا.

ر.ج.ن.

Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (Oxford, 1987).

*** اللاقابلية للقياس وفق الوحدات نفسها.** ضمن فلسفة العلم، النظريات غير القابلة لمقارنة، بمعنى متطرف، غالبا ما توصف بأنها غير قابلة للقياس وفق الوحدات نفسها، وهذا تعبير أول من روّجه كون. الثورات العلمية، التي تتضمن اطراحا كليا لمجموعة بأسرها من النظريات في صالح أخرى، تحدث وفق الفهم التقليدي مثل هذا التغير المتطرف في المعنى بحيث يستحيل التعبير عن المفاهيم المستخدمة في النظريات المطروحة بعد الثورة عبر المفاهيم النظريات التي سبقتها. الالتزام بمبدأ اللاقابلية للقياس عرضة لأن يفضي إلى *نسبية أو ضد ـ عقلانية متشددة. بيد أن ذات قابلية هذا المبدأ للفهم موضع ارتياب. إننا لا نستطيع أن نحكم بأن النظريات غير القابلة حقيقة للقياس وفق الوحدات نفسها ليست متسقة؛ ولكن لماذا وكيف تنتهي الثورات العلمية بنبذ النظريات ـ لماذا لا تحتفظ بالنظريات القديمة والجديدة غير القابلة للقياس معها؟

جي.ل.

T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn. (Chicago, 1970).

*** لاكاتوش، امر (1922–74).** ولد في المجر. نتج عن أطروحة الدكتوراه التي قدمها في كيمبردج كتاب *Proofs and Refutations*، وهو حوار متعدد الأطراف يجسد ابستمولوجيا دحضية تناقش فيها الإثباتات الرياضية ـ وما تقوم بإثباته. بعد أن عيّن في مدرسة لندن للاقتصاد، أسهمت جدالاته مع بوبر، فيرابند، وكون في تشكيل نهجه في برامج البحث العلمي .(MSRP) عنده، تخفق دحضية بوبر الساذجة لسببين: إشكالية دوهيم المنطقية، والتفاوت بين ما تحض عليه الدحضية وتاريخ العلم. بخصوص المعيار الأساسي للنجاح العلمي والحكم المحايد بين المبادئ المنهجية المتنافسة، يستعيض لاكاتوش عن معيار الحقيقة أو التشابه مع الحقيقة بمفهوم التطور المحدد تاريخيا.

ن.سي.
ت.تشي.
ر.ف.هـ.

*الخطئية؛ الميثودولوجيا.

I. Lakatos, Proofs and Refutations (Cambridge, 1976).
———, *Collected Papers*, i and ii, ed. J. Worrall and G. Currie (Cambridge, 1978).

*** لاكان، جاكو (1901–81).** فيلسوف فرنسي أثار أسلوبه الملغز والمبتكر (رغم أنه يعتبره دقيقا) في قراءة فرويد الكثير من الجدل والانقسامات ضمن الحركة التحليلية في العقود الثلاثة الأخيرة. يقر زعمه الأساسي ـ الذي يركن إلى علم الدلالة عند سوسيير وجاكبسون ـ أن الوعي يتخذ حقيقة «بِنّة تشبه اللغة»، بحيث يتأتى جعل مصطلحات فرويد الغامضة بعض الشيء، مثل «التكثيف» النفسي و«التحويل»، أكثر دقة عبر ترجمتها إلى المصطلحات البيانية المناظرة، مثل «الاستعارة» و«الكناية». في تلك الحالة لا يعود العقل سيدا في بيته بل يكون واقعا تحت طائلة أشراك ومنزلقات اللغة مأسورا في شباك الغريزة، أو «شعاب الدال» التي لا تحصر. هكذا يستعيض لاكان عن قالة ديكارت *cogito* *cogito ergo* *ergo sum* (أنا أفكر إذن أنا موجود)، بقالته «*sum ' ubi cogoto, ibi non sum*»، أو «لا أوجد حين أفكر «أنا أفكر، إذن موجود»، ».

سي.ن.

J. Lacan, *Ecrits*, tr. A. Sheridan (London, 1977).

*** لامارك، جين بابتست، تشيفالير دي (1744–1892).** عالم أحياء ومنظّر تطوري فرنسي، يذكر الآن أساسا بسبب اعتقاده بأن أعضاء الحيوانات وعاداتها يمكن تغييرها أو إنتاجها من جديد بطرق شبه قانونية عبر البيئة، بحيث تنقل الأعضاء والعادات التي اكتسبها الأفراد إلى نسلهم بوسائل وراثية. المعتقد الدارويني المخالف، الذي يقر أنه لا يتأتى بوجه عام نقل الخصائص المكتسبة بسبب البيئة، معتقد سائد الآن بين علماء الأحياء. على ذلك، اتخذ لامارك قبل داروين بزمن طويل خطوة رؤية تطور الجنس على اعتبار أنه

محكوم بعملية شبه قانونية، رغم أنه ارتأى - بطريقة مخالفة لداروين مرة أخرى - أن قانون *التطور يسير بشكل طبيعي نحو الكمال. على ذلك، يمكن رؤية *الثقافة البشرية، في مقابل التطور البيولوجي، من منظور لا ماركي، على اعتبار أنه يتضمن نقلا عبر الثقافة والتربية لما تم تعلمه في خبرة الأجيال السابقة.

أي. أوهـ.

*الحتمية؛ الكمال.

H.G. Cannon, *Lamarck and Modern Genetics* (New York, 1960).

* **لا ميتري، جوليين اوفري دي (1709–51).** عالم فيزياء وفيلسوف مادي فرنسي، لُعن في عصره بسبب نزعاته*الإلحاديه، *الحتمية، واللذية التي يعترف بها، لكنه يعد شخصية مهمة في تاريخ *المادية. طبق النهج الميكانيكي في الطب الذي تبناه أستاذه بيورهاف، وطور نهجا طبائعيا امبيريقيا خالصا في دراسة الكائنات العضوية الحية، بما فيها الكائنات البشرية. اعتبر مذهبه بسطا لجانب ميكانيكي مهم في الفلسفة الديكارتية، رغم أنه تخلى عن *الثنائية والعقلانية الديكارتية. اقترح في البداية الخاصية الفسيولوجية التي تختص بها العمليات الذهنية، في كتابه *Histoire naturelle de l'ame* (1745)، ثم طور هذا المذهب في شكل ظل أكثر ميكانيكية وطبائعية، وذلك في أشهر كتبه *L'homme machine* (Man a Machine, 1748). غير أنه اعتبر المادة نشطة وحساسة أساسا، ولم يعتبرها خاملة. رغم أنه تم التغاضي عنه فترة من الزمن، فإنه يعد الآن رائد السيكولوجيا العلمية.

أي.بيل.

Aram Vartanian, *L'Homme machine: A Study in the Origins of an Idea* (Princeton, NJ, 1960).

kathleen Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment* (Durham, NC, 1992).

* **اللاملكية، نظرية.** نظرية تقر أن الخبرات لا تشترط *ذاتا حقيقية يتوجب أن تنتمي إليها. الوقائع الذهنية حوادث مستقلة، كما أن اللغة الجارية المستعملة في وصفها، بما يبدو أنها تشير إليه، وباستخدامها ضمائر شخصية للذوات المحتازين عليها، إما أنها لا تشير إلى أي شيء، كما في حال صيغة المتكلم، أو تحدد الجسم الذي تربط به الخبرات بوصفه سببا، كما في حالة الغائب. تعزى هذه النظرية من قبل ب.ف. ستراوسن إلى فتجنشتين المرحلة الوسطى وشلك. مقصدها هو تجنب الأنفس غير المادية، لكن الخبرات المستقلة التي لا يمتلكها أحد تناوئ أحداسنا، ورغم أن تهمة ستراوسن بأنها غير متسقة قد لا يكون لها أساس، ثمة بدائل أقل تطرفا *للديكارتية.

ب.ف.س.

*العقل - الجسم، إشكالية؛ العقل، إشكاليات فلسفة؛ الأشخاص؛ الأخرى، العقول.

P.F. Srawson, *Individuals* (London, 1959), ch.3.

* **لانجر، سوزان، ك. (1895–1985).** فيلسوفة أمريكية اشتهرت أساسا بأعمالها في الاستاطيقا، لاسيما أفكارها حول *الموسيقا. في هذا الخصوص أحدث كتابها المبكر *Philosophy in a New Key* (1942) أثرا فاق تأثير سائر كتبها. ترمز الموسيقا عندها إلى شكل الشعور، رغم أنها لا تعد لغة بالمعنى الدقيق. فضلا عن ذلك، فإنها «رمز لا يستنفد» كونه لا يتم تعيين معنى مفرد للعبارة. الموسيقا حقيقة نسبة لحياة المشاعر بطريقة لا تتأتى للغة، فالجمل اللفظية لا تجدي كثيرا في تبليغ الخصائص الدقيقة للشعور.

ر.أي.س.

* **اللامتناهي.** مفارقات زينون هي أول إشكاليات اللامتناهي التي حيرت الفلسفة، ما جعل انكساجوراس يقر أنه ليست هناك كمية أصغر من أي شيء، وجعل الذريين اليونانيين يقرون الزعم المعاكس. غير أن الذريين يرون أنه لا خوف من اللاتناهي في حالة الكبر، فقاموا بالمصادرة على كون لامتناه يشتمل على عدد لامتناه من العوالم. بيد أن أرسطو ارتأى أنه لا شيء لامتناه «حقيقة»، لا من حيث الكبر ولا الصغر ولا العدد. عنده، اللاتناهي مجرد «إمكان». منذ ذلك الحين أصبح كثير من الفلسفة حذرين من اللاتناهي. أشهرهم كانت الذي جادل بأنه يتجاوز نطاق العقل ومصدر *متناقضات لا سبيل لحلها.

عمليا، اللامتناهي من حيث الكبر (في الزمان والمكان) لم يشكل أية متاعب. التغير من كون أرسطو المتناهي إلى المكان اللامتناهي في الكوزمولوجيا النيوتونية، رغم أنه ليس حاسما بطرق أخرى، لم يرهق عقول الرياضيين. (تربط الأعداد الحقيقية طبيعيا بنقاط خط لامتناه، ومن ثم تربط ثلاثيات الأعداد الحقيقية بنقاط مكان لامتناه ذي أبعاد ثلاثة.)

اتضح أن اللامتناهي من حيث الصغر أكثر إثارة للمتاعب. لقد تجنبه رياضيو اليونان، عبر نهجهم الأنيق في الاستنفاد، ولكن حين طرح حساب التفاضل في القرن السابع عشر، استبين أنه في حاجة إلى مفهوم *المتناهي من حيث الصغر المربك، وهو مقدار أصغر من أية مقدار متناه لكنه أكبر من الصفر. استمر الإرباك

لقرنين من الزمان، إلى أن بيّن كاوتشي (1789-1857) ورستراس (1815-97) كيف يتخلص من هذا المفهوم الأخرق.

درس اللامتناهي عددا لأول مرة بجدية من قبل كانتور، الذي أفضت أعماله مباشرة إلى *مفارقات المنطق، ومن ثم إلى *حساب الفئات المحدث.

تسهل رؤية كيف أن للفئتين العناصر نفسها إذا وفقط إذا كانت هناك علاقة واحدا لواحد تربط بين عناصرها. تتعين فكرة كانتور الأساسية في بسط هذا المعيار على الفئات اللامتناهية، حيث طرح الأعداد الرئيسة اللامتناهية سبيلا لعدّ عناصرها. يلزم عن هذا المعيار أن الفئة اللامتناهية لا تزيد بإضافة أي عدد متناه من الأعداد الجديدة، ولا تنقص بطرح أي عدد متناه من العناصر منها. (مثال ذلك، نستطيع أن نربط بين كل الأعداد الموجبة والأعداد التي تفوق 100 بمجرد الربط بين x و $x + 100$) هكذا ، حين تكون k عددا رئيسيا لامتناهيا، و n عددا رئيسيا متناهيا، نحصل على $(k + n = k - n = k)$ وعلى نحو مماثل $(k^n = k)$ و $(k.n = k)$ غير أن كانتور استطاع إثبات تفاوت $2^k > k$ نسبة إلى أي عدد رئيسي k مهما كان، ما يستلزم أن سلسلة الأعداد الرئيسة اللامتناهية لامتناهية هي نفسها. يقال إن فئة كل الأعداد الرئيسة المتناهية تحتاز على العدد الرئيسي N_0، الذي هو أصغر الأعداد الرئيسة اللامتناهية. التالي هو N_1، وهكذا. يقر فرض *متصلة كانتور أن ((1) هو عدد الأعداد الحقيقية. غير أنه لا يعرف ما إذا كان بالمقدور إثبات أو دحض هذا الفرض وفق مبادئ حساب الفئات المقبولة في الوقت الراهن.

أيضا، طرح كانتور الأعداد الترتيبية اللامتناهية، التي تعد حقيقة أكثر أهمية لنظرية الفئات المحدثة من الأعداد الرئيسة اللامتناهية. غير أن المقام لا يسمح بوصفها هنا.

د.ب.

*الأعداد.

F. Cantor, *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*, tr. P.E.B. Jourdain (New Yotk, 1955).

M. Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitations of Size* (Oxford, 1984).

*** اللامتناهي، مبدأ.** مبدأ في نظريات الفئة القياسية، متطلب لضمان وجود *فئة تحتاز على عدد لامتناه من العناصر. تحتاز الفئة على عدد لامتناه من العناصر فقط إذا لم يكن هناك عدد طبيعي ن بحيث تحتاز الفئة على العدد ن من العناصر بالضبط. مثال ذلك الفئة س التي تشتمل على الفئة الخالية (الفئة التي لا عناصر بها) والفئات الواحدية (الفئات التي تحتاز على عنصر واحد فقط) من الفئات التي تشتمل عليها س؛ س تشتمل على الفئة الخالية، الفئة الواحدية المكونة من الفئة الخالية، الفئة الواحدية المكونة من الفئة الواحدية للفئة الخالية، وهكذا. مبدأ اللاتناهي متطلب في التكوينات الخاصة بنظرية الفئات من قبيل تعريف الأعداد الحقيقة بأنها سلسلة لامتناهية من الأعداد المُنطقة.

أي.د.أو.

W.V. Quine, *Set Theory and its Logic* (Cambridge, Mass., 1963), sect. 39.

*** اللامتناهية، المتراجعة.** هبنا عرّفنا الفعل الإرادي بأنه الفعل المسبب من قبل الإرادة. إذا كانت أفعال الإرادة نفسها إرادية، فإن التعريف يتطلب أن تكون مسببة من قبل أفعال مسبقة تقوم بها الإرادة. غير أنه لا حد لعدد تكرار حلقات هذه السلسلة من الاستدلالات. لذا، إما أن التعريف باطل أو أن أفعال الإرادة ليست إرادية. تبين هذه المحاجة ـ التي طورها جلبرت رايل في *The Concept of Mind* ـ أن التحليل المقترح لماهية الفعل الإرادي يتضمن متراجعة لا متناهية.

م.سي.

*** اللاتيقن، مبدأ.** يسمى أيضا بمبدأ اللاتعين، وهو مؤسس على التأويل المتشدد («الكوبنهاجني») لمجموعة من اللاتساويات الرياضية المستلزمة من *ميكانيكا الكم، تسمى بالعلاقات اللاتيقنية. على وجه التقريب، تضع هذه حدا أساسيا لدقة اقتدار المرء على التنبوء بشكل متزامن بقيمة أزواج بعينها من المقادير المادية (تسمى «غير قابلة للمقارنة»)، مثال موضع وعزم الجسيم. بكلمات أدق، إذا تنبأ شخص بأن موضع الجزيء (الأرجح) أن يوجد في قياس يقع ضمن مدى ضيق من القيم، يتوجب التضحية بدقة تنبئه بوقوع عزمه ضمن مدى ضيق مشابه. وفق التأويل المتشدد ليس هذا مجرد قيد على الانتشار الإحصائي لنتائج القياس، بل مبدأ يقنن ما يمكن قوله عن الجسيم. يجادل هيزنبرج أساسا بأن القيد ابستيمي، يحول دون التحديد المتزامن لوضع الجسيم وعزمه (ويحول دوما من ثم دون إمكان التنبؤ بسلوكه المستقبلي)؛ في حين يجادل بوهر بأن القيد أنطولوجي أيضا، يجعل المفاهيم الكلاسيكية في «الموضع» و«العزم» غير قابلة للتطبيق على الجسيمات.

ر.كلي.

M. Jammer, "The Indeterminancy Relations", in *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations*

of Quantum Mechanics in Historical Perspective (New Yoork, 1974).

* **اللاهوت، علم، والفلسفة.** لا ريب أن ثمة تداخلا في الاهتمامات بينهما. الفلسفية المنظومية التي تخفق في مواجهة إشكالية وجود *الله يمكن أن تعد فعلا ناقصة، وكذا شأن علم اللاهوت الذي يخفق في الخوض في نقاش رؤى مغايرة في العالم، أو في تقصي الدعم الفلسفي المتوفر لمزاعمها الرئيسة.

ثمة مواضيع أخرى متعلقة تحتازعلى أهمية فلسفية ولاهوتية تشتمل على مسائل من قبيل الهوية الشخصية ـ فيما يتعلق بالحياة عقب موت الجسد، المسائل الميتافيزيقية الخاصة بالزمن والأبدية (علاقة الله بالزمن)، ومسائل أخلقية حول التعليم المسيحي الخاص بالتكفير.

يزعم اللاهوتيون أحيانا أن التقويم الفلسفي تعوزه الشرعية فيما يتعلق بما يعتبرونه نسق الاعتقاد «الموحى به». ولكن لا ريب أن هذه رؤية تحيد عن جادة الصواب. أولا، أن تستهل تعليما بكلمات من قبيل «لقد أوحي إلهيا أنه..». هو أن تخفق في إهابة الاتساق على ما هو مناقض منطقيا أو تجعل من التناقض أمرا صحيحا. لذا ثمة مجال مشروع لعمل المنطق وفلسفة اللغة في تحلل مثل هذه المزاعم المذهبية. ثانيا، بصرف النظر عن قدر المعتقدات الدينية التي يعتبرها اللاهوتي موحاة، فإن هذا لا يشكل نسقا إيمانيا تاما. يتوجب أن يتم وشج الكل الموحى به بطريقة مفهومة بالإله الذي أوحى به، أو بلّغه للبشر، وسلطويته في حاجة أكثر إلى أن تؤسس على نحو مقنع من تلك التي تحتاجها الرؤى المنافسة. ما يعتبر الطبيعة الأساسية للألوهية، بوصفها موحية، غير قابل بنفسه لأن يشتق من الوحي. إن هذا موضوع مناسب للبحث الفلسفي (الميتافيزيقي). لذا فإن المكون الفلسفي ـ ابستمولجيا الاعتقاد ـ يعد مكونا ضروريا للاهوت الموحى به.

ثمة بالطبع سبيل لتجنب نموذج «المادة الموحى بها بالإضافة إلى تفسير ميتافيزيقي لأصله الإلهي»: أن تعتبر «المادة الموحاة فئة من «الصور»، القصص، ، تنظيم عبرها الحياة البشرية، لا أساس إضافيا ممكن أو مناسب لها. غير أن السلطة الدينية وفعالية تلك الصور، وفق هذه السبيل، تصبحان غامضتين وموضع شك.

ر.و.هـ

*الله والفلاسفة؛ الدين، تاريخ فلسفة.

C.F. Delaney, *Rationality and Religious Belief* (Notre Dame, Ind., 1979).
J.C.A. Gaskin, *The Quest of Eternity* (1984), esp. ch.1.
R.W. Hepburn, :The Philosophy of Religion", in G.H.R. Parkinson (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy* (London, 1988).
John Hick, *An Introduction to Religion* (New Haven, Conn., 1989).
Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford, 1981).

* **لاو تزو (؟).** ثمة شكوك حول وجوده، لكنه يعتبر تقليديا مؤلف العمل الكلاسيكي في *الطاوية Lao Tzu والمعاصر الأكبر لكونفوشيوس (من القرن السادس حتى الخامس ق.م.) في الصين. تشك كثير من المدارس المحدثة في وجوده بوصفه شخصية تاريخية، وهي تعتبر النص، الذي يعرف أيضا باسم *Tao Te Ching*، مؤلفا قد يرجع تاريخه إلى القرن الثالث ق.م.. يؤكد النص كيف أن النظام الطبيعي يعمل عبر «الإرجاع» (كل ما يمضي شوطا طويلا في اتجاه ما محتم عليه أن يعود إلى الاتجاه المعاكس)، وكيف يمكّن وضع «الضعف» من ازدهار الشيء. بنمذجة سبل عيشهم على غرار النظام الطبيعي، سوف يتنكب البشر الكدح في سبيل غايات دنيوية، محتم عليها أن تفضي إلى الخسارة، ويتوجب عليهم عوضا عن ذلك أن يكونوا غير جزميين وأن يكون لديهم عدد أقل من الرغاب.

ك.ل.س.

Lao Tzu (Tao Te Ching), tr. D.C. Lau (Harmondsworth. 1963).

* **اللاوجود واللاشيء.** الوقائع السلبية، التي يبدو أن ثمة حاجة لها بوصفها مناظرات لفظية *للقضايا السالبة الصادقة، مثيرة للمشاكل، إذ ليست لدينا معايير لهويتها، وليست هناك إجابة غير اعتباطية عن السؤال «كم عدد حرائق الغابات التي لم تحدث بالأمس». لتجنب الالتزام بها، عملت بعض التحليلات على رد القضايا السالبة إلى قضايا مثبتة. هكذا يحلل كون ثيوتيتس لا يطير إما على اعتبار أنه يعني أن كل خاصية من خصائص ثيوتيتس مغايرة لخصائص الكون في حال طيران، أو أن ثمة خاصية إيجابية يختص بها ثيوتيتس تتعارض مع كونه يطير، من قبيل كونه مغروسا في الأرض. غير أنه طرح اعتراض مفاده أن هذه التحليلات دائرية على نحو مفرغ، فالمغايرية والتعارضية علاقات سالبة هي نفسها. لحسم هذا الجدل يتوجب تشكيل معيار للتمييز بين الخصائص السلبية والخصائص المثبتة أكثر هذه المعايير واعدية مؤسس على درجة تحددها أو علاقاتها الاستلزامية. تستلزم الخصائص المثبتة، خلافا للخصائص السالبة، كيفيات مماثلة ومختلفة عن نفسها؛ فمثلا، اللاأحمر يستلزم فحسب اللاقرمزي وخصائص

أخرى من الكيفية نفسها، في حين أن الأحمر يستلزم ملون ولا أخضر، حيث الأول من الكيفية نفسها والثاني من كيفية مختلفة.

في مقابل غيابات ضمن العالم، اللاشيء غياب للعالم نفسه ـ غياب كلي لجميع الواقع المثبّت العارض. يوظف برجسون تحليل التعارضية سالف الذكر لتباين أن مفهوم اللاشيء متناقض، على اعتبار أن كل غياب يتطلب واقع مثبت موجود يستبعده منطقيا. تطبيق هذا التحليل على «الكائن عارض موجود» ينتج «لكل كائن موجود خاصية مثبّتة تتعارض مع كونه موجودا»، غير أنه لا تتضح ماهية خاصية الكون الموجود الإيجابية هذه.

ر.م.ج.

R.M. Gale, *Negation and Non-Being* (Oxford, 1976).
A.N. Prior. 'Negation', in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

*** اللامتسقة، الثلاثية.** فئة مكونة من ثلاث قضايا يستحيل أن تصدق مجتمعة. مثال ذلك، «كانت يتيمة الأبوين؛ عاش توم بعدها؛ كان توم أباها». غالبا ما يفترض أن الفئات الجزئية من الثلاثية ـ الوحدات والأزواج فيها ـ متسقة. قد تشتمل الفئات اللامتسقة على أي عد من القضايا، ولذا فإن العدد «ثلاثة» ليس جديرا بالاهتمام.

سي.أي.ك.

*** اللاواعي، ودون الواعي، العقل.** رغم أن فوريد يزعم أنه اكتشف العقل اللاواعي، ثمة شك محدود في أن الرؤية القائلة بوجود جوانب من الحياة الذهنية لا نطلع عليها كانت متوفرة طيلة القرن التاسع عشر. ثمة إرهاصات نجدها عند ليبنتز، شلنج، ونيتشه. فضّل فرويد كلمة «اللاوعي» على «دون الوعي»، التي راجت هي الأخرى، لأنه اعتقد أن الكلمة الأخيرة تشجع مساواة المادي بالوعي. يسمح مفهومه للاوعي بأن تكون لدينا أماني لا نعرفها. يعتقد فرويد أيضا أننا نحتاج إلى *تحليل نفسي لاكتشافها.

ر.أي.س.

H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious* (New Yyork, 1970).

*** لذاته وفي ـ ذاته.** تمييز يعقده سارتر بين نمط وجود *الوعي («الوجود لذاته») ونمط وجود سائر الأشياء («وجود في ـ ذاته»). ليست هذه ثنائية من الجواهر، فالوعي عنده ليس جوهرا، بل رؤية تقر أن ثمة نوعين من الحقيقة. على ذلك فإن هذا التمييز يظل يثير بعض الصعوبات: الوجود في ـ ذاته عند سارتر غير قابل لأن يتصل به، تماما كما هو حال *الشيء ـ في ـ ذاته عند كانت، كما أن الوجود لذاته يركن إلى مفهوم الوعي المشكوك في أمره.

ت.ر.ب.

J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes (London, 1958), intro.

*** اللذة، حساب.** إذا كانت الغاية النهائية من السلوك الأخلاقي هي زيادة المتعة، الرضا، السعادة، إلى الحد الأقصى؛ إذا أمكن عرض السعادة والشقاء والألم بشكل يحتاز على معنى عبر مسطرة مدرجة واحدة، وجمعها، فسوف يكون بالإمكان تكميم القيمة الكلية أو عوز القيمة الكلية للأفعال أو السياسات المفردة، وتكميم مرغوبية طرح أو إلغاء القوانين. يقترح جرمي بنتام (1748–1832) «حسابا للسرور» يأخذ في اعتباره عوامل من قبيل شدة، ديمومة، أرجحية أن ينتج الفعل المزيد من السعادة أو الألم غير المرغوب فيه... غير أن محتم على مشروع الحساب هذا أن يفشل: لا سبيل لرد الخير والشر البشريين إلى إحساس متجانس، إيجابي وسلبي. ليس بمقدور مثل تلك المسطرة أن تعرض إلحاحية علاج الشرور الخطيرة، ولا أن تسلم بأن بعض الإحساسات الممتعة (مثل تلك التي تنتاب الساديين والمغتصبين) تعد شائنة كلية.

ر.و.هـ.

*النفعية.

J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).

*** اللذة، مذهب.** هو التعليم الذي يقر أن *المتعة هي *الخير. ينقسم هذا التعليم إلى ثلاثة مذاهب لا يميز دائما بينها من قبل أشياعها:

1. مذهب اللذة السيكولوجي: المتعة هي الموضوع الممكن الوحيد للرغبة أو الموضوع الوحيد الذي يرام. يمكن إقرار هذا المذهب وفق أسس ملاحظية، وقد يعتقد أنه محتم من قبل ما نعنيه بكلمة «رغبة».

2. مذهب اللذة التقويمي: المتعة هي ما يتوجب أن نرغب فيه أو نسعى وراءه.

3. مذهب اللذة التعقيلي: المتعة هي الموضوع الوحيد الذي يجعل السعي عقلانيا.

حين يصرح بالمذهبين الأخيرين، يبدو أنهما يفترضان بطلان الأول، كونهما يفترضان السعي، بطريقة شائنة أو لاعقلانية، وراء شيء مغاير للمتعة.

عادة ما تعد المتعة المعنية متعة الذات نفسها،

ولذا فإن الرؤية المطروحة تعد نوعا من الأنوية؛ غير أنه ليس هناك سبب في النظرية يحول دون أن تكون متعة البشر، أو حتى الكائنات الحساسة بوجه عام. ليست هذه فكرة رائجة نسبة إلى مذهب اللذة السيكولوجية، غير أن النفعيين طوروا صيغا غيرية للمذهب الثاني.

يلتزم النفعيون بحسابات شاملة طويلة الأمد للمتعة. قد يعتبر الأنويون أيضا متعة الذات طويلة الأمد، أو قد يعتبرون وجوب السعي وراء البديل المباشر الذي يفضي بذاته أو يعتقد أنه يفضي إلى متعة أعظم. يبدو أن بعض أنصار مذهب اللذة معنيون فحسب أو معنيون أساسا فحسب بما يسمى بالمتع المادية؛ في حين يميل الآخرون، من أمثال جون ستيوارت مل، شطر المتع المتحضرة. يتضح إذن أن هناك صيغا متعددة لمذهب اللذة، والرؤى التي تبدو متشابهة قد تصبح غاية في الاختلاف حين يعتبر المرء آراء الخصوم في طبيعة المتعة.

تختلف براهين تعليم المتعة باختلاف مذاهبه. يتوجب على مذهب اللذة السيكولوجي أن يثبت إما أن كل ما نسعى وراءه يستهدف ما تحسب الذات أنه يفضي إلى المتعة، أو نقصر اعتبار ما يراد حقيقة إما على ما يعتقد المرء أنه سوف ينتج متعة أو يستمتع بإمكانه. ما أن تضعف البراهين على المذهب الأول حتى يتهددنا خطر التراجع إلى المذهب الثاني. ثمة خطر أخر يتهددنا يتعين في الانتقال دون انتباه من مسائل تتعلق بما يعتقد المرء أنه يفضي إلى قدر أوفر من المتعة إلى مسائل تتعلق بما يعتبره أقصى درجة ممكنة من المتعة، وبوجه عام القيام بجملة من التفسيرات المتعلقة بمسائل المتعة دون التساؤل عما إذا كانت هناك سبيل مشروعة للانتقال من مسألة إلى أخرى.

قد يقتصر نصير مذهب اللذة التقويمي على وصف غايته لنا آملا حظوته بنصرتنا. يبدو أحيانا أنه يعتبر السلوك الأخلاقي المفترض أنه مألوف شيئا معطى ومرغوبا فيه، بحيث يعرض مذهب اللذة والدفاع عنه بوصفه المبرر المنطقي لفكرنا الأخلاقي وممارساتنا الأخلاقية. من المرجح أن يحدث هذا خصوصا في حالة النفعية، التي يؤمل أن تعتبر في آن محاولة لإهابة معنى لما نقوم به ولتمكيننا من تلمس الطريق هربا من المآزق الأخلاقية التي تواجهنا. معظم أشكال مذهب اللذة أنوية في صيغتها ويعتبرها الخصوم، وأحيانا حتى الأشياع، معادية للأخلاق التقليدية والقيم الفكتورية.

ينزع مذهب اللذة التعقيلي نحو دعوتنا، عبر توظيف الأمثلة، إلى ملاحظة أن معيارنا في العقلانية طرح للتبرير الأساسي عبر المتعة. عادة ما يكون هذا صيغة لمذهب اللذة السيكولوجي ليس عندما يطبق على كل مساعينا أو رغابنا، بل على ممارستنا للتقويم التأملي.

محتم على كل صيغ مذهب اللذة طويلة الأمد مواجهة إشكالية كيفية قياس المتعة. تستفحل هذه إشكالية حين يتوجب علينا القيام بمقارنات بين الأشخاص كما في حال النفعية.

في اليونان وروما الكلاسيكيتين (*مذهب اللذة القديم) كان التعليم رائجا في صيغه المتعددة وموضع نقاش طويل. بعث هذا المذهب في الفلسفة بعد الديكارتية، خصوصا عند الامبيريقيين البريطانيين، رغم أن أكثر أنصاره صراحة، هلفيتوس، ابن لقارة أوربا. في بريطانيا نزع التعليم إلى اتخاذ صيغة نفعية، أو لأن يشكل أساسا لتطور نفعي. قد يتسنى للجمع بين الحقيقة الجزئية، سخرية عامة من الدوافع البشرية، والخلط بين تفسيرات مألوفة مختلفة للسلوك، أن تضمن فتنة متواترة لبعض صيغ ذلك التعليم.

جي.سي.ب.ج.

*النفعية.

Richard B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, NJ, 1959).

Justin Gosling, *Pleasure and Desire* (Oxford, 1969).

John Plamenatzm, *The English Utilitarians* (Oxford, 1958).

T. Sprigge, *The Rational Foundations of Ethics* (London, 1987).

*** اللذة، مذهب، القديم.** تتعلق المسائل المركزية في النظرية الأخلاقية القديمة بطبيعة الحياة الخيّرة (أي الحياة الأجدر بالعيش) وشروط تحققها. (*Eudaimonia**). وفق ذلك التركيز، كان دور *المتعة في الحياة الخيّرة موضوعا نادرا ما يتجاهل عبر العصور القديمة. وعلى وجه الخصوص، دوفع عن المبدأ الذي يقر أن المتعة هي الخير من قبل مختلف الأفراد والمدارس، كما شكك فيه بشكل فعال من قبل خصومهم.

فترة ما قبل الأفلاطونية. البدايات قبل الفلسفية في الفكر اليوناني الأخلاقي، الذي يعرضها الشعر الديالكتيكي منذ القرن السابع حتى القرن الخامس ق.م.، إنما تفصح عن مواقف متضاربة بخصوص المتعة. ففي حين تدافع بعض الفقرات القليلة عن تعهد متع اللحظة الراهنة، فإن الاتجاه العام يبدي حذرا، حيث يؤكد مخاطر الانغماس في الملذات. غير أن هذا

الاتجاه الأخير قد ينزع بدوره شطر مذهب في اللذة أكثر تنويرا، كما في حال قصة *السوفسطائي بروديكوس عن خيار هرقل بين الفضيلة والرذيلة، حيث يختار البطل الفضيلة على اعتبار أنها توفر حياة ممتعة أطول أجلا من تلك التي توفرها الرذيلة، معتبرا متع الصيت الحسن والصداقة، التي تفتقد في حياة الرذيلة. التقابل بين المتعة المباشرة ومتع حياة المرء، منظورا إليها بشكل عام، يتبوأ منزلة الصدارة عند ديمقريتس، الذي يروى أنه أقر أن الخير الأسمى حالة سكون عقلية (وبهذا فإنه يستبق تعليم أبيقور الخاص *بالأتاركسيا.) غير أنه يتوجب ألا نعتبر سكينة العقل مجرد حالة سلبية، بوصفها تحررا من الاضطراب، بل بوصفها حالة ممتعة. يبدو إذن أن ديمقريتس يقر أن الاختيار بين المتع والآلام الفردية يتوجب أن يؤسس على إسهامها في الحياة الخيّرة أي حياة السكينة الممتعة (التي يصفها بكلمة *euthumia* التي تعني وفق دلالتها العادية «البهجة»). قد نقارن مذهب اللذة التنويرية هذا برؤية أرستبوس الذي يقر أن الخير الأسمى إنما يتعين في المتعة الراهنة.

أفلاطون. يمكن أن نقتفي آثار هذين النوعين من مذاهب اللذة في المحاورات. في *Protagoras* يعرض سقراط (إما باعتباره رأيه الخاص أو باعتباره أفضل أساس متوفر للأخلاق الرائجة، فهذه مسألة فيها نظر) إحدى صيغ مذهب اللذة التنويري عند ديمقريتس، حيث يطرح فكرة حساب المتع والآلام. من جهة أخرى، فإن كاليسلس يدافع في محاورة *Gorgias* عن مثال ارستبوس المتعلق بحياة مكرسة لإشباع شهوات الجسد قصيرة الأمد، حيث يدعم هذا التقويم بزعم مفاده أن الغاية التي تدفع الطبيعة الكائن البشري (بل الكائن الحي عموما) شطرها هي إشباع رغابه، وهذا مفهوم لا يتميز عن مفهوم توظيف عجز فسيولوجي بطريقة مفيدة. فكرة أن المتعة غاية طبيعية فكرة مركزية في معظم النقاشات القديمة لمذهب اللذة. التمييز المحدث بين مذهب اللذة السيكولوجي (نظرية في الدوافع) ومذهب اللذة التقويمي (نظرية في القيمة) لم يعقد آنذاك. خلافا لذلك، فإن كلا من أنصار ذلك المذهب وخصومه يتفقون على أن المسار الطبيعي للدوافع، عند الإنسان والحيوان، إما محدد أو يوظف شاهدا على خير الكائن العضوي المدفوع على ذلك النحو، وإن اختلفوا بخصوص ما إذا كان ذلك المسار يتجه صوب المتعة. لذا فإن رد سقراط على كاليسلس أن يجادل بأن كل كائن مدفوع طبيعيا للسعي وراء خيره، لا متعه المباشرة، وأن السعي وراء خير الكائن إنما يتطلب أن يميز المتع الخيّرة (أي التي تعزز الخير) عن المتع الشائنة (أي المؤذية). يبدو أن رؤية أفلاطون في هذا الخصوص قد طرأ عليها بعض التطور. ففي حين أنه قد يكون تبنى في مرحلة مبكرة مذهب اللذة الذي يقول به ديمقريتس (على افتراض أن مذهب اللذة المطروح في محاورة *Protagoras* يعرض رؤيته)، فإن الموقف الذي يدافع عنه في المحاورات الوسيطة والمتأخرة مفاده أنه بينما الحياة الخيّرة ممتعة حقا (وفي *Republic* أكثر أنواع الحياة إمتاعا)، فإن متعتها مجرد مساعد لخيريتها، التي لا تكمن في الإمتاع بل في العقلانية.

أرسطو. مثل أفلاطون، يطرح أرسطو شاهدا على مناظرة مستمرة حول قيمة المتعة، ويشارك فيها بنفسه. يشتمل كتاب *Nicomachean Ethics* على معالجتين مهمتين تستقل الواحدة منهما عن الأخرى للمتعة (يرجح أن المعالجة الواردة في الكتاب السابع تنتمي أصلا إلى *Eudemian Ethics*)، تبدأ كل منها بمواجهة مختلف الرؤى المتعارضة، حيث تتمثل المواقف المتشددة من جهة في رؤية الفيلسوف وعالم الرياضيات المجايل ايدوكس التي تقر أن المتعة هي *الخير، ومن جهة أخرى المبدأ، الذي يعزى عادة إلى ابن أخ أفلاطون، سبيسبوس، الذي يقر أن المتعة شر. موقف أرسطو أقرب إلى المواقف الأولى، رغم أنه من المشكوك فيه تبنيه موقف ايدوكس دون تحفظ. إنه يرد على الهجوم على المتعة بأن يجادل بأنها تركن إلى تصور خاطئ لطبيعتها، مفاده (كما رأينا) أن المتعة تكمن في عملية علاج عجز طبيعي يعاني منه الكائن. المتعة عند أرسطو ليست نوعا من العمليات، بل تحدث عندما يتحقق إمكان طبيعي (في الفكر أو الإدراك) في ظروف تبلغ حد الكمال (مثلا حين يقوم العقل بوظائفه بطريقة صحيحة، متحررا من التشتت، ويفكر في أشياء تحتاز على قيمة، الخ.). لكل نوع من أنواع التحقق متعه الخاصة، فثمة مثلا متع للفكر، ومتع الجسد المتعلقة بالجنس، الطعام والشراب. وعلى اعتبار أن الـ *eudaimonia* نفسها إنما تكمن في تحقق ممتاز لقدرات الفكر والخيار العقلاني، يلزم أن تتعين في الحياة الخيرة أقصى درجات المتعة. غير أن هناك جدلا حول ما إذا كان أرسطو يذهب إلى حد يماهي كما التحقق الكامل بالمتعة. ففي حين يبدو أنه يقر ذلك التماهي في الكتاب السابع من *Nicomachean Ethics*، فإنه يبدو أنه يقول (بشكل مبهم) في الكتاب العاشر منه إن المتعة ليست

كمالا بذاتها، بل وجه عارض للكمال «شبيه بالتورد في وجنتي الفتيان» 1174.(b33) غير أنه لا يلمح إلى ماهية ذلك الوجه، وثمة شرّاح يجادلون بأنه الكمال نفسه، وأن ما يشكل ذلك الوجه عرضا له، ليس هو الكمال (كما يفترض عادة) بل مجرد نشاط.

فترة ما بعد أرسطو. استمرت بعض المواقف التي سلف ذكرها تجد من يناصرها في هذه الفترة. حدث جدل أساسي بين طائفتين: أشياع مذهب اللذة و*الكلبيين، الذين طوروا موقفا كاليسليا [نسبة إلى كاليس] عبر إقرار أن الخير الأسمى إنما يتعين في المتع الراهنة وأن المتع الجسدية أكثر قيمة من المتع الذهنية من جهة، وأبيقور ومدرسته، الذين طوروا مثال ديمقريتسي في حياة السكينة الممتعة بوصفه الخير الأسمى من جهة أخرى. لقد تبنى أبيقور محاجة يودكسوس التي تقر أن كون الدافع الطبيعي عند كل الكائنات الحية هو السعي وراء المتعة يبين أنها خيّرة، وقد ميّز بين نوعين من المتعة، تلك التي تختبر حين يقوم الكائن بتوظيف العجز بطريقة مفيدة وتلك التي تختبر حين يكون في وضع مستقر، حرا من الآلام والإزعاج؛ حيث اعتبر النوع الأخير أكثر قيمة. تعرضت مماهاته هذا النوع بغياب الألم للنقد على اعتبار أنه يقع في خلط، غير أنه يبدو أنه يقر تعليما مألوفا مفاده أن الحياة الخالية من الآلام والمتاعب تعد بطبيعتها حياة ممتعة.

سي.سي.و.ت.

*اللذة، مذهب.

D. Bostock, 'Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics', *Phronesis* (1988).
J.C.B. Gosling and C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, (Oxford, 1982).
J.M. Rist, 'Pleasure 360-300 B.C.', *Phoenix* (1974).
J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics* (Helsinki, 1956).

* **الإلـزام.** أن تكون تحت إلزام أن تكون مقيدا بالقيام (أو بالإحجام عن القيام) بشيء بسبب قاعدة أخلاقية، وازع، أو مطلب مقيد آخر. أيضا ثمة إلزامات مألوفة أو والدية مستمدة من الدور أو العلاقة. عادة ما تفهم الإلزامات على أنها تشكل فئة جزئية من العوامل الأخلاقية تمس المرء؛ ثمة اهتمامات أخلاقية أخرى من قبيل أن تكون عطوفا أو كريما لا تعد إلزامات. غير أن كانت يسمي الأخيرة « إلزامات » واسعة، بحيث يسمح ببعض الحرية في تنفيذها، في مقابل مثلا الإلزام بالمعنى الدقيق (كما رآه) في أن تقول الصدق دوما. لقد اعتقد كانت أن كل المطالب الأخلاقية إلزامات «مطلقة». الإلزام يلزم المرء بالقيام بشيء بالطريقة التي يلزمه بها الطريق الموصد مثلا بالبحث عن درب آخر؛ إنه يفرض أو يتطلب القيام بفعل ما. أحيانا يقارن الإلزام *بالقيمة، في كونه حاسما ومطلبيا عوضا عن أن يكون مثيرا أو مغريا. ثمة نقاش مثير لمسألة الإلزام الأخلاقي في عمل ج.إي.م. أنسكومب «Modern Moral Philosophy' (1985)»، وقد أعيدت طباعته في مجموعة أبحاثها الفلسفية *Ethics, Religion and Politics*، الجزء الثالث، (Oxford, 1981).

ن.جي.هـ.د.

* **اللازمة.** قضية مهمة يمكن إثبات أنها تنتج عن قضية أخرى سبق إثبات صحتها. في الرياضيات والمنطق الصوري تسمى القضية التي سلف إثباتها مبرهنة، و*إثبات اللازمة مؤسس على إثبات المبرهنة. يتوجب أن يكون بالمقدور إثبات أن اللازمة تلزم عن المبرهنة بطريقة مباشرة نسبيا.

ج.ف.م.

R. Wilder, *Introduction to the Foundations of Mathematics* (New York, 1952).

* **التلازم.** علاقة بين جملتين س وص حيث تستلزم س الجملة ص، وتستلزم ص الجملة ص. التلازم المادي، على غرار *الاستلزام المادي (س تستلزم ص ماديا ما لم تكن س صادقة أو ص باطلة؛ ص تستلزم س ماديا ما لم تكن ص صادقة أم س باطلة) ـ يحدث إذا وفقط إذا كانت لهما القيم الصدقية نفسها. غير أن التلازم غالبا ما يؤول بحيث يتطلب التماهي الضروري في قيم الصدق و/أو تماهي المحتوى و/أو تماهي المعنى.

سي.و.

التلازم، علاقة.

S. Wolfram, *Philosophical Logic* (London, 1989), ch. 4.1.

* **التلازم، علاقة.** علاقة التلازم علاقة ثنائية، أي تقوم بين حدين تختص بكونها *متعدية، *تماثلية ،انعكاسية (بالمعنى القوي)؛ مثال، الكون في العمر نفسه علاقة تلازم، نسبة إلى نطاق الأشياء ذات الأعمار.

سي.أي.ك.

*تلازم الإقرارات.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

* **الاستلزام** . الاستخدام العادي «للاستلزام» متنوع وغالبا ما يدعو للبس. ثمة استخدامان مهمان في المنطق:

1. الاستلزام علاقة بين فئة من القضايا ونتيجة قابلة أن تشتق أو تعد نتيجة منطقية من تلك المقدمات.

2. الاستلزام علاقة بين مقدم وتالي قضية *شرطية صادقة.

وفق الاستخدام الثاني، القضية «(س ← ص)» الخاصة بالحساب القضوي تقرأ هكذا «س تستلزم مادياً ص» أو «س تستلزم ص». بسبب الشرط الضعيف الخاص بصدق «(س ← ص)» و«مفارقات الاستلزام» المصاحبة، شكلت أنساق بديلة تشتمل على قضايا شرطية أقوى. أنساق سي.آي. لويس في *الاستلزام المحكم يطرح الرمز ⟸، حيث صدق «(س ⟸ ص)» يعني «س تستلزم بشكل محكم ص». (س ⟸ ص) تتكافأ مع □ (س ⟸ ص)، حيث «□» عامل ضرورة. من الأنساق الأخرى التي تحتاز على قضايا شرطية أقوى نذكر نسق كارناب في الاستلزام - ل، وأنساق صورية متأخرة في الاستلزام المنطقي. يتعين أحد بواعث مثل هذه الجهود في تقريب القضايا الشرطية لاستخدامات (1) أو (2) التي تفترض المزيد من الروابط في المعنى بين المقدم والتالي.

ر.ب.م.

*الصدقية - الدالة.

A. Anderson and N. Belnap, *Entailment*, i (Princeton, NJ, 1975).

B. Lewis and C. Langford, *Symbolic Logic* (New York, 1959).

* **الاستلزام المنطقي.** فئة القضايا (أو الإقرارات، أو الجمل) تستلزم منطقيا قضية (الخ.)، إذا كانت الأخيرة تنتج ضرورة (منطقيا، استنباطيا) عن الأولى، أي عندما يكون *البرهان المكون من الأولى بوصفها مقدمات والثانية بوصفها نتيجة *استنباطا سليما. غير أن معيار هذا موضع جدل. يماهي المعيار التقليدي بين الاستلزام المنطقي والاستلزام بمعناه الدقيق، حيث «الفئة (تستلزم س» تعني أنه يستحيل أن تصدق جميع أعضاء (دون أن تصدق س. ثمة صياغة أخرى: يحتاز البرهان من (إلى س على صورة بعينها، وليس هناك برهان يتخذ تلك الصورة يجمع بين مقدمات صادقة ونتيجة باطلة. يلزم عن المعيار التقليدي أن الاستحالة تستلزم منطقيا كل شيء، والحقيقة الضرورية مستلزمة منطقيا من قبل كل شيء (مفارقات الاستلزام بمعناه الدقيق). وفق هذا، بحث بعض المناطقة عن معيار بديل، لتجنب المفارقات وبشكل أكثر عمومية لأسر الحدس الذي يقر وجوب أن «تتعلق» الفئة بشكل ما بما تستلزمه منطقيا. (*منطق التعلق).

سي.أي.ك.

S. Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge, 1978), 198-203.

C.A. Kirwan, *Logic and Argument* (London, 1978), 55-8.

* **متلازمات.** نظرية طورها بعض علماء المنطق في الوسيطيين، من أمثال بيتر سبين (حوالى 1215-77)، تتعلق بحالات التلازم الناجمة عن وضع علامة السلب قبل علامة تكميم أو بعدها، مثال «ليس كل أ هو ب»، «كل أ ليس ب». غير أن عبارة «متلازمات سلب المكممات» أصبحت مرادفة *للتلازم بوجه عام. على ذلك، فإن تارسكي يعتبر كل نسقين من الجمل يمكن اشتقاق كل جملة من أحدهما من جمل في الأخرى «متلازمات».

سي.و.

A. Tarski, *Introduction to Logic* (New York, 1965), 32-3.

* **اللعب، نظرية.** الدراسة الصورية للفعل العقلاني في مواقف ترتهن فيها رفاهة الفاعل بأفعال أعضاء جماعات أخرى. تحدد اللعبة، نسبة إلى كل مشارك، بفئة من الاستراتيجيات المتاحة وفئة من التفضيلات بين النتاجات. الفاعلون «عقلانيون تماما»؛ وعلى وجه الخصوص، فإنهم يسلكون بحيث يزيدون إلى الحد الأقصى من النفع المتوقع، حيث النفع المتوقع مقياس لأرجحية كسبهم من أفعالهم وفق تفضيلاتهم للنتاجات. عادة ما يفترض أن تحديد اللعبة وعقلانية كل فاعل تشكل معرفة مشتركة: كل فاعل يعرفها كما يعرف أن الآخرين يعرفونها، وهكذا. لذا فإن كل فاعل يفترض أن الآخرين عقلانيون وسوف يسلكون وفق الافتراض نفسه. توصي حلول الألعاب عادة بتوازن ناش: يتوجب على كل فاعل أن يزيد إلى الحد الأقصى من النفع المتوقع على افتراض استراتيجيات الآخرين.

ت.ب.

*القرار، نظرية.

R. Luce and H. Raiffa, *Games and Decisions* (New York, 1957).

* **لعبة الدبابيس والشعر.** شعار نقدي روج له جي.س. مل في نقده لأعمال بنتام. (لعبة الدبابيس لعبة بدائية تعتمد على تحريك الدبابيس.) يستشهد مل ببنتام على أنه يقر أن *الشعر ليس أكثر قيمة من لعبة الدبابيس، إذا كانا ينتجان القدر نفسه من *المتعة. هذا مستلزم من قبل مبدأ *المنفعة. غير أن مفاد ملاحظ بنتام لم يكن يتعلق بالقيمة الخاصة بل أنه يتوجب أن يحظى النشاطان بنفس القدر من الدعم المالي الحكومي إذا كانا ينتجان القدر نفسه من المتعة.

ر.هـ.

J. Bentham, *The Rational of Reward* (London, 1825). 206.

J.S. Mill, "Bentham", in *Works*, x, 113.

* **اللغة**. ما الذي نتشارك فيه حين نتشارك في لغة؟ تماما كما أننا نحصي الأجناس بالسؤال عما إذا كان بالمقدور التهجين من منافسين على الجنس نفسه» ، فإننا نحصي اللغات بالسؤال عما إذا كان الجمع بين متحدثيها ينتج اتصالا بينهم. وفق هذا المقياس، ثمة على الأقل 4500 لغة طبيعية (أي لغة يمكن تعلمها وتكلمها بطريقة طبيعية). في أفريقيا يتراوح عدد اللغات بين 700 و 3000؛ لغات غينيا الجديدة وحدها تصل إلى 1100. تنقسم إلى حوالى ستين عائلة (مهمة طرح تصنيف نظري للشواش السطحي إنما تناط بعلم اللغة الأنثروبولوجي). عوز دقة الإحصاء إنما يعكس الحيدة الصوتية، النحوية، والدلالية عن التماهي التام.

لا غرو أن قدرتنا على التحدث تخفق حين نفكر في سبل العيش الغريبة، التي قد تشتمل على تصنيفات وفهم مختلف لما يعد مهما ولما يعد غير مهم. ولكن إذا كانت خبرتك واستجابتك للعالم، ونسق معتقداتك تختلفان عن خبرتي وفهمي ونسق معتقداتي، كما هو الحال بالفعل، فإلى أي حد يحدث التشابه السطحي في اللغة فرقا في المعنى؟ قد يكفي التعرض لجيل أو جنس مختلف لجعلي أتساءل عما إذا كنت تفهم كلماتي كما أقصدها. ولكن أليست طريقتي في قصدها دالة لشيء أتقاسمه أصلا معك، عنيت إرثا لغويا متماهيا؟ الأمر ليس كما لو أن مقاصدي نقاط مثبّتة نسبة لي، بشكل مستقل عن التعبير اللغوي الذي أجده طبيعيا لطرحها. يجب ألا نعتبر الاشتراك في لغة نوعا من المطابقة العارضة بين لغات تعرف وتمتلك بشكل شخصي. ولكن ما عدد العوامل التي يتعين اعتبارها قبل إقرار الدراية بما يعنيه شخص آخر - وفي هذا الخصوص، هل الدراية بما نعنيه نحن أنفسنا، أو بما كنا نعنيه منذ قليل، أسهل بأي حال؟

بالتخلي عن السولبسية اللغوية قد نأمل العثور على تواترات: رؤية تنطلق من منظور شمولي تعد وفقها كل اللغات وسائل لغاية واحدة. سوف يكون من المستحيل أن تتضمن لغة المرء المحلية، مثال إنجليزية نهاية القرن العشرين، ما يمكّن من قول كل ما يمكن قوله بأية لغة. الراهن أن بعض الفلاسفة يجادلون بأنه إذا عجزنا عن تأويل أو ترجمة لغة مرشحة إلى لغتنا، فإننا نستطيع رفض الزعم بأنها لغة أصلا. أفضل تشخيص لهذا الموقف هو الذي يعده إساءة استخدام غريبة لمبدأ *التحقق (إذ إن هناك في نهاية المطاف البديل الأقل كولونية الذي يتعين في الخروج لتعلم اللغة الجديدة، عوضا عن ترجمتها إلى لغة المرء المحلية).

تصبح الإشكاليات المفهومية المتعلقة بالتفكير في اللغة أكثر صعوبة حين نعتبر الحالات اللغوية الهامشية والأكثر غرابة. هل تعد الأنساق الإشارية عند الحيوان لغات؟ إذا تسنى للشمبانزي أن يربط بين الأصوات والأشياء، وأن يجمع بين الأصوات بطريقة بسيطة، فهل هذا يعني أنه اكتسب جوهر السلوك اللغوي؟ هل تعد لغة الحاسوب نوعا من اللغة؟ هل ثمة جدوى من افتراض *«اللغة للفكر» أو لغة مرجعية، مثل الشفرة الآلية في الحاسوب، يعالج البشر عبرها لغتهم الطبيعية الأولى؟ هل ثمة لغة للموسيقا، أو الفن، أو الملابس؟ إن هذه الأسئلة ليست صعبة بذاتها، إذ إننا نستطيع افتراض معيار قد تستوفيه الحالات الهامشية وقد لا تستوفيه. الإشكالية هي أننا لا نعرف المنزلة التي يستحقها التعريف أو معيار السلوك اللغوي. فضلا عن الحالات الصعبة، ثمة إشكاليات أخرى تفرض نفسها. هل توظيف اللغة في الاتصال جانب جوهري فيها؟ وإذا كان ذلك كذلك، كيف نستطيع أن نفسر مناجاة المرء نفسه والألعاب اللفظية، وكيف يتأتى لنا أن ننكر قبليا إمكان وجود روبنسون كروزو منذ الولادة، يتدبر أمر ترميز الأشياء لنفسه؟ خلافا لذلك، أي تفسير يمكن طرحه لمثل هذا التكيف المتخصص بوصفه كفاءة لغوية؟

س.و.ب.

*الخطاب؛ الدلالة.

G. Lakoff, Women, *Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago, 1987).

H. W.V. Quine, *Words and Objects* (Cambridge, Mass., 1960).

* **اللغة، إشكاليات فلسفة**. تعنى فلسفة اللغة بالعلاقة بين أنفسنا و*لغتنا، وبين لغتنا والعالم. في الحالة الأولى تسأل عن فحوى قيامنا بشحن الألفاظ والجمل بدلالة بعينها، في حين أنها تتقصى في الحالة الثانية عن علاقات الألفاظ بالأشياء التي تشير إليها، أو بالحقائق التي تصفها. أحيانا يسمى الموضوع الأول *بعلم استخدام اللغة (البراجماتكس)، والثاني *بالسيمانتكس [علم الدلالة]، رغم أن التخوم الفاصلة بينهما قد تكون غامضة بعض الشيء.

من طبيعة اللغة أن يتأتى اشتقاق أشياء من أشياء أخرى. إذا كان الشكل مربعا، فله أربعة أضلاع، وإذا كان المرء عزبا فهو ليس متزوجا. بيّن أن هذه العلاقات

مرتبطة ارتباطا وثيقا بذات معاني الألفاظ (إما أنها محددة من قبل الألفاظ، أو ربما تقوم هي نفسها بدور مهم في تثبيتها). يقوم المنطق بدراسة طبيعة هذا الاشتقاق، وثمة عنصر مشترك في فلسفة اللغة منذ عهد أرسطو على الأقل يتعين في الرغبة في تنظيم وعرض البنية، التي قد تكون مخبأة على السطح، حيث يكون بالإمكان اشتقاق شيء من آخر. تطور هذا إلى برنامج صوري يعنى بتحديد أولا سنتاكس اللغة (سبل إنتاج سلاسل نحوية من العناصر وسبل عزلها عن السلاسل غير النحوية) ثم تحديد البنى المنطقية المسؤولة عن الاستدلالات التي نستطيع القيام بها وتلك التي نعجز عن القيام بها. من ضمن الإشكاليات الفلسفية الأساسية التي تثيرها مثل هذه الأبحاث، تحديد العلاقة بين التعرف السلس على النحو والعلاقات المنطقية، والقواعد الغاية في الصعوبة التي يبدو أنها ضرورية لتمكين أي نسق من حساب النتائج نفسها. هل نعتبر مثل هذا النسق من القواعد محققا في مستوى ما من أنساق إدراكنا المعرفي؟ أم أنه سبيل لوصف ما نقوم به لا يزعم شيئا بخصوص كيفية قيامنا به؟

لمعاينة اللغة قد نبدأ بقائمة من الملاحظات غير المهمة حولها. تتكون اللغة من ألفاظ، تأتي في شكل سلاسل أو جمل. بألفاظنا نعبر عن أفكارنا، ونحن نقصد الاتصال. بسبب أعرافنا، تشير ألفاظ اللغة إلى أشياء، أو تحتاز على *دلالات. قد تقوم لغات أخرى بربط الدلالات نفسها بألفاظها، ما يمكّن من ترجمتها. بعض الكلمات مترادفة أو تعيّن الشيء نفسه، وبعضها مشترك. بعضها («أحمر») يبدو مرتبطا إلى حد وثيق بالخبرة، وبعض آخر منها («كوارك») نظري إلى حد كبير. غالبا ما تعبر الجملة بأسرها عن قضية، قد تصدق أو تبطل (رغم أننا نقوم بأشياء أخرى باللغة، من قبيل إصدار الأوامر، طرح الأسئلة، وإعطاء الوعود). يرتهن صدق الجملة وبطلانها باستيفاء العالم بعض الشروط، تعرف *بشروط صدق الجملة. تعد فلسفة اللغة إلى حد كبير محاولة لفهم المصطلحات التي كتبت بخط مائل، والثورات في هذا المجال إنما تقع حين يبدو أن ما يظهر عند مدرسة أو جيل أساسا مرضيا لمثل ذلك الفهم يشكل موضعا سيئا للبدء عند أخرى. لتوضيح نطاق الجدل نلحظ أن كل المصطلحات التي بدا أنها تشكل مواضع انطلاق مفيدة عند البعض (الألفاظ، اللغة، الأفكار، العرف، الدلالة، الترجمة، الإشارة، الخبرة، القصد، القضية، الصدق) يزعم آخرون عوزها لأي منزلة تأسيسية، بل تستبعد نهائيا بوصفها مفاهيم زائفة تعوزها العلمية.

لوحظ منذ بدايات الفلسفة أن إشكاليات الدلالة واللغة تتداخل مع إشكاليات مجالات أخرى للبحث لغتنا شيء نفهمه، ولذا يتوجب على نظرية اللغة أن تتواءم مع علم النفس الفلسفي، أو مع تصور في قدرات العقل. أيضا، يتوجب على نظرية العالم أن تكون قابلة لأن توصف باللغة: لذا إذا توجب على العالم القابل لأن يوصف لغويا أن يتخذ شكلا بعينه، نستطيع أن نستدل على بنية العالم، على الأقل بقدر ما يتأتى لنا وصفه، من بنية تمثلاتنا للعالم. أقدم مثال على هذا الضرب من الاستدلال نجده في دفاع أفلاطون عن المثل، حيث الحاجة إلى جانب مشترك أو مثال مشترك بين الأشياء تشهد عليها حقيقة احتيازنا على أسماء جنس (كلب، كرسي) لعدد منها. مرة أخرى، من السائد أن نستدل على وجود كينونات كان يمكن أن تكون غامضة، مثل الحوادث أو الحقائق أو الأعداد، لأن لدينا مصطلحات لها تستخدم في اللغة بالطريقة التي تستخدم بها الأسماء في الإشارة إلى كينونات أقل عرضة للارتياب. ليس لدينا إذن خيار في إنكار الوجود على الوقائع أو الحقائق أو الأعداد، ما لم نرغب في اقتراح تغيير لغتنا أو التخلي عنها. الراهن أن البديل الأخير يبين أننا لا نستطيع سوى اشتقاق نتائج حول كيفية اعتبارنا للعالم، عوضا عن كيفية العالم نفسه، من حقائق تتعلق بملامح عامة تختص بها لغتنا، لأن اللغة قادرة من حيث المبدأ على أن تعكس سوء فهم أو سوء تمثيل للأوجه الواقعية في الأشياء. ولكن بقدر ما لا نرى خطأ في استخدامنا، أو لا نجد سبيلا لإحداث إصلاح لغوي من شأنه أن يغير الوجه المعني، سوف نجد أنفسنا ملزمين بالنتيجة الاسمية. وإذا كنا نستطيع، كما في عمل فتجنشتين *Tractatus Logico-Philosophicus*، أن نضع شروطا على طبيعة أي تمثيل ممكن للحقائق، فإن لدينا محاجة *ترانسندنتالية تقر أنه إذا كانت الدلالة ممكنة، فإنه يتوجب على العالم أن يكون قابلا لأن يمثل بتلك السبل.

يتوجب إذن على الفهم الفلسفي للغة أن يحقق توازنا مستقرا مع أفضل نظرية فلسفية في العقل والميتافيزيقا. لقد تميزت فلسفة القرن العشرين بافتراضها الهيمنة على ذينك الشريكين، بحيث أملت علينا كيف نفكر في العقل والميتافيزيقا. عند الفلاسفة التحليليين، مثل رسل ومور، وعند الوضعيين المنطقيين، مثل كارناب وشلك، وقبل كل ذلك، عند فتجنشتين، أفضل سبيل لنظرية في العقل إنما يسلك عبر قدراتنا اللغوية،

كونها النتاج الأكثر تميزا لفهمنا. في معظم المسائل، لا نعرف ما نفكر فيه إلى أن نعرف ما نقول. وإذا كنا لا نستطيع أن نعني شيئا ما، فلن نستطيع فهمه. هذا يقترح أنه إذا كان البحث في اللغة يفضي إلى نتائج حول حدود الدلالة، فإنه يتوجب على علمنا ومفهومنا للعالم أن يمثل لتلك الحدود. هذا ما يزعمه أنصار الذرية المنطقية، حيث يُقر أن طبيعة التمثيل اللغوي تحدد نوع الحقيقة التي يمكن تمثيلها، وما يزعمه أشياع الوضعية المنطقية، الذين يرون أنه على اعتبار أن دلالة الجملة هي نهج التحقق (مبدأ التحقق)، فإننا لا نستطيع أن نعزو أية دلالة إلى فرض غير قابل لأن يتحقق منه، ويجب أن نعدل مفهومنا للعالم وفلسفتنا في العلم وفق ذلك. توظف الاستراتيجية نفسها (والمبدأ نفسه، وفق ما يرى البعض) عند محاجة *اللغة الخاصة التي يقول بها فتجنشتين، حيث توظف استحالة وصف تواتر حدوث إحساس خصوصي طبيعته مستقلة عن حوادث مادية أو علنية في تقويض الفلسفة الديكارتية في العقل التي تقر مثل تلك الإحساسات. كثيرون يرون أن «الفلسفة اللغوية» أو فلسفة «اكسفورد» في السنوات الوسطى من القرن العشرين تعول كثيرا على مترتبات الحديث الجاري على مسائل أخرى. في عهد أحدث، أفضى توكيد أشياع التفكيكية على التباينات السلسة والعوارض التي تشكل «المجال» اللغوي (أنماط الاستدلال) إلى اليأس من العثور على دلالة مثبّتة في ألفاظنا، صحبة النتائج المروعة نسبة إلى إمكان أي وصف موضوعي للأشياء، أو، في نهاية المطاف، للصدق في مقابل البطلان.

تعينت تركة *امبيريقية القرنين السابع عشر والثامن عشر في الثقة بأن اللغة سوف تفهم عبر الأفكار، أو بكلمات أخرى، عبر اعتبار وسيلة للإعلان عن أفكارنا، بوصفها العناصر الذهنية المتقومة بذاتها التي نفكر بها، والتي تبقى خصوصية لولا اللغة. الأفكار وخصائصها، خصوصا اشتقاقها من الخبرة، هي الشاغل الأساسي، حيث اللغة مجرد أداة نقل (رغم أن هوبز، لوك، وآخرين أدركوا تماما أن نقائص اللغة أو «سوء استخدمها» تؤثر في مهمة التفكير بطريقة جيدة: غير أنه يمكن علاج هذا الأمر بمنح الأفكار قدرا أكبر من الاهتمام).

بيد أنه قد ثبت أن الأفكار أوهن من أن نعول عليها، لأن أي عرض داخلي من أي نوع يبدو جوهريا لتحديد ما يفكر فيه ويفهم، ولأن قدرة الأفكار على تمثيل أشياء مغايرة لنفسها لا تقل صعوبة على التخيل من تصور قدرة الألفاظ على القيام بذلك. الاقتدار على اللغة ليس ببساطة اقتدارا على تجميع أفكار معطاة مسبقا. يتضح هذا حين نتخيل السطوة على مجال جديد بعض الشيء، مثل الفيزياء، حيث لا يوجد تمييز بين السطوة على اللغة والسطوة على المجال. لقد جعلتنا أعمال فريجه نؤكد الأوجه الموضوعية والعلنية للفهم: حين أقول لك إن نهر الخليج يعبر الأطلنطي، فإنني لا أثير فيك فكرة قد تشبه وقد لا تشبه فكرة ذاتية خاصة بي، بل أعطيك معلومة محددة موضوعية. إنني أنقل إليك فكرة أو قضية. غير أن فريجه لزم إلى حد كبير الصمت بخصوص مسألة تحديد ما يعنيه فهم هذه الفكرة أو القضية. بيّن أن محتواها يتعلق بنهر الخليج، ولكن الكيفية التي يتعلق عقلي وفقها بمثل هذه الأشياء بحيث أفهم القضية مسألة تترك للجدل.

إذا وضعنا هذا السؤال عند أحد الأوجه، يمكن تخطيط علاقات أخرى بين الأوضاع السيكولوجية والدلالة. ثمة مقترح يقر أن الحد يدل على شيء إذا كان يجعل المستمع إليه يدخل في وضع بعينه. لكن هذا يفشل في تمييز النتائج المشتركة لاستخدام الحد عن دلالته: الحديث عن العناكب قد يجعل معظم الناس يفكرون في التعرض للقرص، لكن هذا لا يشكل جزءا من دلالة الكلمة، بل إنه لا يحدث إلا بسبب دلالتها. ثمة اقتراح أفضل، وإن ظل قاصرا، يركز على الأثر المقصود. التطوير الأكثر أهمية لهذا المذهب نجده عند ه. ب. جرايس، الذي اعتبر دلالة المنطوق عبر البنية المركبة من المقاصد التي تستخدم بها. هناك صياغة لهذه المقاربة لا تموضع المواضعة العامة على استخدام نوع من المنطوقات إلا صحبة قصد بعينه، مثل قصد إثارة اعتقاد ما، أو الإشارة إلى أن المرء نفسه يحتاز على اعتقاد ما.

حتى حال نجاح مثل هذه المذاهب (التركيب الضروري لحمايتها من الاعتراضات يجنح شطر إثارة الشكوك) فإنها تظل تغفل مسألة تفسير كيف يكون وضعي الذهني تمثيليا بطريقة ملائمة، أو بكلمات أخرى، ما الذي يتضمن فهمي قضية يتعلق محتواها بنهر الخليج أو الأطلنطي. إن المقترح الذي ينأى بنا عن البراجمتكس شطر السيمانتكس هو الذي يقر أن هذا يحدث إذا كنت أنزع نحو التعبير عن الوضع باستعمال ألفاظ تشير إلى تلك المناطق الجغرافية. وبالطبع، فإن هذا يتطلب أن يكون لدينا تصور منفصل للكلمة - الإشارة. أحد المقترحات هو نظرية رسل الشهيرة في *الأوصاف، التي تقر أن الإشارة تتحقق عادة بأن يحتاز

المرء في عقله (بمعنى ما) وصفا يستوفيه الشيء المشار إليه. يثير هذا بدوره الحاجة إلى تصور في الاحتياز على وصف في العقل، وهذا أمر ينهيه رسل بطريقة مخيبة للأمل بالدراية الشخصية بالكليات، أو بجوانب يمكن أن تشترك فيه الأشياء.

غير أن ستراوسن وآخرين يعترضون بأن هذا المذهب يشوه طريقة تحقق *الإشارة في الظروف العادية والدور الذي يقوم به فعل الإشارة في اللغة. أفضى تطوير هذا الاعتراض على أيدي كربكي وبتنام إلى

تصور سببي، يقر أنني أشير إلى شيء حين تكون ألفاظي في علاقة سببية مفضلة مع ذلك الشيء. إن هذا النهج يظل نشطا، والمنافس المعاصر الأساسي له إنما يرتبط بأعمال ديفدسون. ينكر ديفدسون أن تكون علاقة الإشارة موضع بدء مناسب. عوضا عن ذلك، يتوجب علينا أن نعتبر مشروع تأويل شخص ما بوجه عام. يتطلب هذا عزوا متزامنا لمعتقدات ودلالات، يتم وفق المبدأ المنهجي الذي يقر أننا نحاول جعلها تظهر علائقية أو موجهة بشكل محسوس صوب بيئتها قدر الإمكان. يتعين البرنامج الناتج عن هذا في عزو منظومي لشروط صدق عدد لامتناه (أو كبير دون حد) من الجمل الممكنة التي يمكن أن تتضمنها اللغة. الخلاصة *تأويل لا ينتج عن ربط تجزيئي لألفاظ مفردة بأشياء مفردة أو بجوانب مفردة منها، ولكن بطريقة أكثر «تاريخية» أو «رأسا على عقب». وفق هذا النهج، يصبح المشار إليه من قبل اللفظة مجرد متغير دخيل، بمعنى أنه مجرد جانب من الجملة يصدق عليه عبر إجراء ينظر في شيء مختلف تماما: النمط العام لربط شروط الصدق بالجمل. غير أن هذا النهج يواجه صعوبة اللاتحدد الشهيرة. ما لم تفرض قيود صارمة (قد تشتمل على متطلبات سببية)، يبدو أنه يتأتى القيام بتحديدات اعتباطية مختلفة تمتثل لتلك القيود.

أفضت هذه الإشكالية، التي يسميها كواين *بلاتحددية الترجمة المتطرفة، إلى الريبة في وجود دلالة معينة، ومن ثم إلى رفض فكرة اقتدار الجمل على التعبير عن قضايا أو أفكار مفردة. ثمة نتيجة مشابهة يمكن دعمها (ربما خلافا لمقصد أصحابها) عبر «اعتبارات تتبع القواعد» كما تظهر في أعمال فتجنشتين المتأخر. تقوم هذه الاعتبارات بدورها بترك حقيقة تتبع المرء قاعدة محددة في استخدامه للفظة ما حقيقة غامضة «مفرطة»، وثمة استجابة تتعين في الخشية من اختفاء الدلالة كلية. غالبا ما يعتقد أن هذه العدمية تتوافق مع تقدير مناسب لطبيعة الدلالة السياقية المتجذرة اجتماعيا، والصعوبات الحقيقية التي نواجهها في الترجمة الفعلية. من الواقعي أيضا أن نتذكر أنه مهما بلغ حد صرامتنا مع الألفاظ، يمكن باستمرار تصور مواقف جديدة نعجز فيها عن تحديد ما إذا كانت لفظة بعينها تسري عليها أم لا. غير أن مبدأ كواين والنتيجة الارتيابية بخصوص اعتبارات تتبع القواعد قد تتجاوز مثل هذه التحذيرات المناسبة، إذا أنها لا تميز بين الحالات الغريبة والحالات المهمة والفكرة العادية والاتصال. على ذلك فإن العدمية بخصوص هذا تقوض نفسها في نهاية المطاف، إذا أنني لا أستطيع أن أفكر إلا بالتعويل على فهمي (المحدد) لألفاظي. قد يحقق الحل العنيد، الذي يعتبر الآخرين منتجين لضوضاء يمكن تأويلها بطرق مختلفة، نجاحا مماثلا لبعض الوقت، لكنه يستحيل طرح حل مماثل نسبة إلى نفسي. قد تحيرنا الإشكالية، أثناء الدراسة، إلى حد أن نعتقد أنه لا شيء خارج النص، وأن نعتبر السلوك اللغوي لعبة مكتفية بذاتها تقوم بإنتاج واستهلاك ضوضاء وخربشات على الورق. لكن مثل هذه الارتيابية ليست محتملة، ولا تستطيع المقاومة طويلا حين نقوم فعلا بطلب توجيهات، بإعطاء الوصفات، أو بتحديد الوقت.

ليس هناك إذن حل متفق عليه لإشكالية ما يعنيه على نحو محدد اعتبار أن لفظة في لغتي تشير إلى شيء بعينه أو إلى جوانب مفردة من الأشياء. ثمة تطوران متأخران يشكلان روابط قوية بين فلسفة اللغة وعلم الإدراك المعرفي بوجه عام، والروابط الواعدة بالقدر نفسه بين الموضع والمنظور البيولوجي والتطوري لانبثاق اللغة. تقترح الأخيرة أننا نستطيع أن نقوم بعزل الدلالة المحددة عبر اعتبار دور الحد في حياة حيوان في بيئة محددة. إذا تطورت الإشارة بحيث تلبي حاجة ما (يمكن بدورها أن تحلل عبر الصلاحية التفاضلية التي تهبها لمستخدمها)، فإن القيام بتحديد دور دلالي لها لن يحتاج فيما يبدو إلا للقيام بخطوة قصيرة. هذه هي إعادة تشكيل معقولة للأنساق الإشارية الخاصة ببعض الحيوانات، على سبيل المثال. يرد النقاد إما بإقرار أن مثل هذه الأنساق بسيطة إلى حد يجعلها نماذج مضللة للغة الناضجة، أو يقرون بطريقة أكثر أساسية أنه يتوجب علينا ألا نقوم برد الدلالة، التي هي حقيقة، إلى علاقات بيولوجية تطورية، التي قد تظل تخمينية، وإلا سوف نحصل على نوع غريب من الإثبات لصحة النظرية التطورية. النهج الحاسوبي تطور في اتجاه مغاير.

في البداية لم يبد واعدا، لأن الحواسيب تستجيب فحسب لعناصر سنتاكتية تختص بها لغات الحاسوب، دون اعتبار لتأويلها. بيد أن المزيد من التقصي أوضح أننا بوضع الحاسوب في بيئة («خائلية» أو واقعية) صحبة أجهزة استقبال تستجيب لمختلف أوجه تلك البيئة، نحصل على صيغة مصغرة لسيمانتكس سببي للألفاظ التي يقوم الحاسوب بمعالجتها.

فضلا عن تناول تلك المسائل العامة والأساسية، تشتمل فلسفة اللغة على أعمال مفصّلة تعنى بصور مفردة - *الشرط، *الشروط الفرضية، الإقرارات المتزمنة، الإقرارات المقامية - التي لا غنى عنها نسبة *للاتصال العادي. في حين تعين النهج التقليدي في تقصي هذه المحاور في محاولة تبيان أنها صيغ مقنعة لصور بسيطة يمكن تتبعها من الإقرارات يعالجها المنطق التقليدي، ثمة مناهج أكثر مرونة أصبحت الآن تحظى بالاحترام. التمييز بين الدلالة العاطفية، الخطابات الذمية وسائر الخطابات المتعلقة بالميول، والدراسة العامة للعلاقة بين مفردات حقبة ما والعادات الاجتماعية والبنى التي تساعد على تشكيلها، تحظى بقدر متساو من الأهمية.

س.و.ب.

S. Blackburn, *Spreading the Word* (Oxford, 1984).

G. Frege, *Philosophical Writings* (Oxford, 1960).

R. Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories* (Cambridge, Mass.,1984).

W.V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960).

B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, 1940).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

*** اللغة، تاريخ فلسفة.** تاريخ التفكير الفلسفي في *اللغة لا ينفصل بسهولة عن تاريخ المنطق، بل لا ينفصل عن تاريخ الفلسفة بأسره. ليس ثمة فاصل بين فكر التصنيفات الفلسفية الأساسية - المعرفة، الحقيقة، الدلالة، العقل - وفكر اللغة المستخدمة في التعبير عن تلك التصنيفات. فضلا عن ذلك، فإن الكثير من الإشكاليات قد تعد ميتافيزيقية (هل الأجناس واقعية أو عرفية؟ هل العدد خمسة موضوع؟) أو إشكاليات في فلسفة اللغة (هل ألفاظ الأجناس محكومة من قبل تصنيفات في الطبيعة أو العرف؟ هل يوظف الرقم «خمسة» بوصفه اسما؟). لذا ليس هناك فيلسوف مبرز أو مدرسة مبرزة لم تطرح مذهبا في العلاقة بين العقل واللغة، واللغة والعالم. عندما نقوم بمسح مثل هذا التاريخ، لنا أن نركز على البنية والجانب الخارجي المفصلين اللتين تعزلان بين إشكاليات حقبة عن أخرى، ولكن نظير تجاهل ديمومة الإشكاليات الكبرى، وسبل استباق العهود القديمة لتعايم ومقاربات محدثة. في هذا المسح الموجز سوف أركز على الاستمرارية عوضا عن الاختلاف.

من الممكن أن يكون برمنيدس قد ربط *احديته الميتافيزيقية بمذهب يقر أنه لا شيء باطلا يمكن أن يقال أو يُفكر فيه، على اعتبار أن الجمل توظف أسماء لأوضاع؛ الأسماء التي لا حوامل لها تعوزها الدلالة؛ لكن الجملة الباطلة تفشل في تسمية أي شيء، ومن ثم ليست هناك جملة باطلة تحتاز على دلالة. إذا كانت المحاجة تثير استغرابا أكثر مما تنتجه من إقناع، فإنها تقترح أيضا إشكاليات ثبت أنها صعبة على نحو مستديم: ما العلاقة بين الجملة والوضع الذي تقره، أو ما الذي يجعلها صادقة؟ كيف تختلف الجملة التي لا تحتاز على وضع عن الاسم الذي لا حامل له؟ هل تعوزها الدلالة دائما؟ *السفسطائي، الذي يشرع في عملية التصنيف النحوي، معني أساسا «بصحة الألفاظ»، أو العلاقة التي يحتم أن تقوم بين الألفاظ والأشياء كي تكون الأولى أداة للمعرفة. أيضا فإنه معني بالفهم: هكذا يثير جورجياس الإشكالية الارتيابية الخاصة بأنني حين أعطيك كلمة، فإن هذا هو كل ما أقوم به: ليس ثمة نقل لفكرة واحدة هي الفكرة نفسها من عقلي إلى عقلك، وحتى لو كان ثمة نقل، ثمة هوة تفصل فكرتي عن الملامح والخصائص التي تختص بها الأشياء التي قد يبدو أنها تعرضها. صيغ مختلفة لهذه الإشكالية تظهر ثانية في القرن العشرين في أعمال فتجنشتين المتأخرة، في إشكاليات الترجمة التي أكدها و.ف. كواين، وفي الارتيابية الشاملة بخصوص *الدلالة المحددة التي تتميز بها *ما بعد الحداثة.

تعد محاورة أفلاطون *Cratylus* (حوالى 390 ق.م.) النقاش العام الأول لدور العرف في اللغة. إن سقراط يرى بوضوح أنه بالرغم من أن استخدام كلمة أو أخرى للإشارة إلى الخيول أمر عرفي أو اعتباطي (فقد يستخدم مجتمع كلمة «hippos» ويستعمل آخر لفظة «equus»، دون أن تعوز الدقة أيا منهما)، ثمة شيء آخر يمكن أن نصيب أو نخطئ بخصوصه. إن كون هذا الحيوان بعينه حصانا، أو صحة تسميته بالحصان، ليس أمرا اعتباطيا ولا عرفيا، وكذا شأن وجود تشابه أو صورة تتشارك فيه الخيول ولا يتشارك فيه البقر مثلا. قد يكون التمييز هنا بين لفظة، ارتباطها بأي شيء مسألة

استخدام أو عرف بشري، ومفهوم أو نوع، تطبيقه على الأشياء ليس عرفيا بل مسألة صحة وبطلان. يجسد أفلاطون هذا في مفهوم «الاسم المثالي»، الذي قد نعتبره وفق لغة حديثة مفهوما شكل بطريقة صحيحة، يطابق طبيعة الأشياء بالطريقة التي يقوم بها تصنيف المواد إلى مواد سائلة وأخرى صلبة، وخلافا لطريقة تصنيف مادة على أنها فلجستون أو ظاهرة مركبة على أنها حب أخوي أو حرية. إن أفلاطون هنا يتعامل مع حقيقة مفادها أن اللغة «الملائمة» أو المشكّلة والمخزنة بطريقة سليمة وحدها القادرة على أن تكون أداة لتشكيل المعارف وتبليغها. المطلوب هو تطابق تعكس وفقه الفكرة طبيعة موضوعها. إن المثال الذي يعرضه هذا المذهب يسود طيلة تاريخ الفلسفة، في الغاية من إيجاد لغة مثالية، مثلا، الذي نعثر عليه عند ليبنتز ورسل و*الوضعية المنطقية. في الفلسفة الهندية، تحتفي مدرسة الميماسا بالصحة المقدسة التي تحتازها اللغة السنسكريتية، في مقابل التوكيد البوذي على الدور العرفي وربما المضلل الذي تقوم به اللغة في المعرفة. أفلاطون، على وجه الخصوص في *Sophist*، يناقش نقاشا مفصلا إمكان التحدث بطريقة مفهومة عما لا يوجد، وهو يقر إلى حد الفرق بين إقرار شي وتسمية شيء، وهو تمييز حاسم أغفله (أو أساء استخدامه) بارمنيدس في محاجته ضد البطلان.

من ضمن المشاكل الكثيرة التي ورثناها عن أفلاطون، نذكر إشكالية *الكليات (المثل)، أو التجريدات الثابتة التي تشكل المادة الملائمة للمعرفة البشرية: جزئيا تعد المثل حلا للإشكالية التي يرى أرسطو أنها جعلت السوفسطائي كرتيلوس يهز إصبعه، عنيت إشكالية أن أسر تدفق الألفاظ المتغير دوما شبيه بمحاولة رسم خريطة لسحابة. لقد ارتأى أرسطو (وكذا فعل أفلاطون في بعض الفقرات) أن المثل تعد في أفضل الأحوال بديلا مؤقتا، إذ محتم أننا نخطئ حين نحاول تفسير ما تشترك فيه الأشياء المختلفة عبر المصادرة على شيء آخر يتعلقان به بطريقة ما. إن استجابته الطبائعية لعالم أفلاطون الآخر، عالم المثل الثابتة، إنما تتعين في موضعة الكلي في الأشياء، أو بكلمات أخرى، في مماهاته مع الخصائص المشتركة المتعينة في المفردات. غير أن هذا الاقتراح فتح الباب لاسمية أثر شمولية مفادها أن كل ما يوجد مفرد. الإشكالية هي أن نقوم بالتوفيق بين هذه الرؤية الحسية العملية وحاجة التفكير أصلا للألفاظ الكلية. ينبغي ألا تخفي إسهامات أرسطو الكبيرة في المنطق والنحو فكرة أساسية أخرى طرحها في فلسفة اللغة. الكلمات عنده إنما تعمل عبر كونها أعراضا أو علامات لأوضاع ذهنية يتخذها مستخدمها (اعتقد أيضا أن الكلمات المكتوبة مجرد علامات لألفاظ منطوقة؛ وهذا أقدم مثال على الموروث «ذي الوجهة الصوتية» الذي هاجمته النزعة *التفكيكية). يميز أرسطو بين الأسماء والمحاميل، وهو يرى أن الجملة المركبة وحدها القادرة على أن تكون صادقة أو باطلة. بيد أن مذهبه في الطريقة التي تجعل سلسلة من الحدود صادقة أو باطلة يظل غامضا، جزئيا لأن أساس التمييز بين الأسماء والمحاميل ظل قلقا. في المنطق القياسي الذي يرجع إلى أرسطو عبر الفلسفة الوسيطة، الحدود أسماء جنس (رجل، حصان) تقوم بوظيفة الإشارة إلى البشر والخيول، لكن هذه الفكرة تفشل حين نتساءل عما إذا كانت الإشارة تتم إلى البشر والخيول في عبارات من قبيل «بعض الناس» أو «لا حصان»، أو في جمل من قبيل «هنري ليس حصانا».

لقد ترك الأمر *للرواقيين كي يميزوا بوضوح مفهوما ضروريا هو مفهوم *lekton* أو القضية، فضلا عن مفهوم الجملة (أيضا ميزوا بين مختلف أنواع القضايا، تناظر الأسئلة، الأوامر، الوعود، وما شابه ذلك، ولذا يمكن أن يقال إنهم استبقوا نظرية *القوة الإنطاقية). غير أن القضايا أو *lekta* تحظى بعلاقة ليست سهلة مع أشياء أخرى. إنها تتميز عن سلاسل الألفاظ، أو الجمل، التي تعبر عنها، كما تتميز عن الإحساسات أو الصور التي تلوح في الحياة الواعية، وعن الأوضاع التي تصدق القضايا بسبب وجودها وتبطل بسبب عدم وجودها. لقد جعلتها طبيعتها الغائمة هدفا سهلا لهجوم *الأبيقوريين والمرتابين. مثال ذلك، يستخدم سيكتوس امبيريكوس المحاجة ضد الأفلاطونية القياسية الحديثة التي تقول إن الكينونات المجردة عاجزة عن إحداث أية آثار سببية، ومن ثم فإنها عاجزة عن «الإشارة أو توضيح» الأشياء، لأن القيام بهذا يحتم إحداث آثار في الشخص الذي يفهمها؛ وفق ذلك، فإن القضايا غير مجدية نظريا ويتوجب ألا تقوم بدور في علم العقل الطبائعي. تسري هذه المحاجة على الكليات الأفلاطونية والأرسطية. ثمة فحسب كلمات وأشياء، وربما كلمات وإحساسات فحسب. المشكلة الأساسية التي تواجه هذه النزعة الحسية أنه لا يبدو في مثل هذا العالم شيء يمثل أي شيء آخر؛ إن الغموض يزال عن المعنى بإزالة المعنى كلية. رغم أن الأبيقوريين والرواقيين حاولوا درء هذه الكارثة، استمر مأزق الخيار ـ بين قيام فلسفة اللغة باستخدام مواضيع غامضة، مجردة، وكلية للفكر أو

الهبوط إلى الامبيريقي والطبيعي وفقد المعنى كلية - يهيمن على مقاربات نهاية القرن العشرين للغة.

تحتاز الأفلاطونية بخصوص الكليات على مسحة أخروية تروق لمفكري المسيحية من أمثال القديس أوغسطين، لكن الفكر الوسيط يجنح إلى الأرسطية (خصوصا عند القديس توما الأكويني) أو إلى اسمية مفكري القرن الرابع عشر المتأثرين بوليام أوكام. وعلى وجه الخصوص، تعرض مقترح الأكويني المعتدل، أن الشيء قد يكون مفردا أو كليا وفق سبل اعتباره، إلى هجوم عنيف من قبل أوكام: كل شيء، مهما كان، واحد، شيء مفرد. بيد أن التوكيد الوسيط على الرابط بين النحو والمنطق من جهة والمنطق والعقل من أخرى قد صَعب قبول الاسمية: المنطوقات بوصفها مفردات مادية ليست موضوع العقل أو المنطق. على ذلك، شهدت الفترة الوسيطة أول عمل أساسي في المنطق منذ عهد أرسطو، اهتم خصوصا بمشاكل من قبيل القصدية والمفارقات الدلالية.

عرف القرن السابع عشر المتخلي عن المدرسية إجماعا مدهشا، يمتد من فرنسيس بيكون، تومس هوبز، وقبلهما جون لوك في بريطانيا، ويبلغ أرنولد ومنطق البورت رويال في فرنسا، على أن أرسطو كان محقا في افتراض أن الألفاظ *إشارات على أفكار، والأفكار إشارات على أشياء. تميزت تلك الحقبة أيضا بالاعتقاد بأنه بالرغم من أن اللغة وسط خطر، عرضة لأن يشوه ويغمض الأفكار بقدر ما هو قادر على تبليغها، فإنه بالمقدور تشذيبها وإعادة تشكيلها في صياغة تخلو من تلك المخاطر. لقد كان هذا جزئيا نتيجة لملاحظة أن ثمة حاجة لعلوم متطورة لإيجاد لغات وأمم تلائم مهامها المختلفة. تمت محاكاة هذا الانشغال عبر اعتراف نهاية القرن التاسع عشر بوجود صلة وثيقة بين تطور بدا أنه ترميزي (مثال العثور على الأرقام العربية أو ترميز ليبنتز للحساب) وإحراز تقدم مفهومي (تعلم أهمية العدد صفر، القدرة على التفاضل). يشكل الكتاب الثالث من عمل لوك *Essays Concerning Human Understanding* أشمل تناول في نهاية القرن السابع عشر لتلك الإشكالية. الكلمات تصبح عوضا عن الأفكار، ولتنكب خطر أن نخدع بأصوات جوفاء لا معنى لها، يتوجب علينا تشكيل عادة الاستعاضة بالأفكار، المادة الحقيقية للفكر، عن الألفاظ كلما أمكن ذلك. أوقف تأثير لوك الهائل فلسفة اللغة الجادة، بلغ حتى كانت وفق ما يمكن أن نجادل، رغم الدور الضئيل الذي قام به بركلي. ذلك أنه بالرغم من أن بركلي يجنح غالبا إلى الرؤية العرفية التي تقر أن الألفاظ بدون الأفكار «لا تعطي سوى قشور العلم، عوضا عن الشيء»، فإنه يقر «بأنه قد يكون هناك استخدام آخر للألفاظ، مثل التأثير على سلوكنا وأفعالنا، وهذا يمكن إنجازه إما عبر تشكيل قواعد نسلك بموجبها، أو بإثارة عواطف وميول وانفعالات بعينها في عقولنا» (*Alciphron*, bk. VII). إن بركلي هنا يحتاز على مقومات التصور البراجماتي المتأخر في الدلالة أو القائم على «الاستخدام»، لكننا لا نستطيع إلا بالكاد أن نقر تخليه عن النموذج الذي قال به لوك أو أرسطو. ثمة نضال مشابه يستهدف الحفاظ على دلالة الألفاظ، مع إقرار أنه ليست هناك أفكار ترتبط بها، نجده في استكشافات قام بها هيوم لمفاهيم السببية، الهوية، والنفس. تنازع بركلي مع لوك أيضا بخصوص رفضه لأي تجريد في صالح أفكار مفردة تناظر أشياء مفردة أخرى. وفي هذا، نجد أن أصداء بركلي تظهر عند بنتام، الذي اعتبر كل التجريدات خيالات، وقصر الحديث المحتاز على دلالة على الإشارة إلى مواقف عينية (ولكن عينية أكثر مما يجب، فنحن ننتهي إلى رد كريتلوس إلى الصمت).

كانت هو الذي تخلي بطريقة حاسمة عن المماهاة الامبيريقية بين الفهم والاحتياز الخامل على صور ذهنية. إنه لم يقتصر على تقويض نظرية لوك في الأفكار، بل أعاد توكيد الحاجة إلى التركيز على طبيعة الحكم، بصوره ومقولاته، والزعم بالموضوعية. أيضا قام بتوفير المصطلحات التي سوف تتشكل عبرها معظم فلسفة اللغة المتأخرة: *التحليلي في مقابل التركيبي، *القبلي في مقابل البعدي، *القواعد في مقابل الأوصاف. وفوق ذلك كله، كان انشغاله الأساسي بمسألة كيفية إمكان قيام أحكام من نوع بعينه هو ما يشكل إعادة ارتباط بأوليات سبقت القرن السابع عشر، وبشيرا بأوليات لاحقة.

على ذلك، قد يظل الحكم الكانتي موظفا بوصفه وسيطا أرسطيا، يُمثّل عبر الكلمات ويمثل أشياء. الراهن أن عناصر أخرى عند كانت أفضت إلى انتصار المثالية الألمانية وفرت أيضا سياقا تاريخيا توظف ضمنه الأحكام الكانتية، تماما كالأفكار الامبيريقية، بوصفها عناصر للوعي قائمة بذاتها ويعد كل شيء آخر مقارنة بها إشكاليا. إن مثالية القرن التاسع عشر تحول دون قيام أية علاقة بين اللغة والعالم، على الأقل حال اعتبار العالم مفارقا للفكر. هكذا تصبح اللغة والعالم مستقلين بذاتهما، في نوع من الوحدة السولبسية (كما هو حالهما

وفق الرؤية التفكيكية التي تقر أن لا شيء خارج النص، إذ إن أية محاولة للربط بين النص بشيء آخر إنما تنتج المزيد من النصوص). بناء على تلك مثل الرؤى، الضحية الظاهرة الأساسية هي الحقيقة، التي لم تعد تطابقا بين اللغة والعالم، بل تصبح إما وحدة وتمام بنية الحكم الكلية (*نظرية الترابط في الحق)، أو استخدام اللغة في توجيه أفعال مؤثرة (*النظرية البراجماتية في الحق).

فريجه هو الذي أعاد ربط اللغة بالحقيقة (الصدق) دون سيكولوجيا وسيطة. ثورته في المنطق ليست هي المسألة هنا (*المنطق، *المكمم؛ *المتغير)، بل المعتقد المرتبط في أنه لا شيء «نفسانوي» يعطينا أي شيء مهم لدلالة، التي تبقى في طريقة استخدام الحد أو الجملة في العالم: الطريقة التي تمثل بها الأشياء بوصفها كينونة. الرابط الذي يشحن الجملة لا يقوم بين الجمل والأفكار أو حتى الأحكام، بل بين الجمل و«شروط صدقها». مهمة النظرية المنظومية لدلالة اللغة (النظرية السيمانتية) إنما تتعين في تصنيف تعبيراتها، والقيام بوصف منظومي للطريقة التي تتشكل وفقها شروط صدق الجمل من إسهامات مكوناتها. إن وصف فريجه لهذا الهدف، وتطبيقه البارع لتلك الأفكار على لغة الرياضيات، إنما يشكلان الدافع الحاسم للفلسفة التحليلية المحدثة، والاهتمام بالسنتاكس والسيمانتكس الخاصين بلغات العلم الذي تتميز به الوضعية المنطقية. غير أنه في مسألة المستخدم البشري للغة، كان فريجه أقل نفعا. لقد استعاض بفكرة الجمل بوصفها تحتاز على معاني موضوعية، تعبر عن أفكار يفهمها مستخدموها. لكن القصة تخطيطية في مجملها، تذكرنا بمذهب [lektaالقضية] الرواقي، وفريجه لا يخبرنا بشيء عن طبيعة هذا الفهم، ولا عن كيفية الرد على الاعتراضات القديمة على استخدام مثل هذه الكينونات المجردة في نظرية اللغة.

عادة ما يقال إن فلسفة لغة القرن العشرين تبدأ بأفول المثالية الهيجلية، وانتصار *الواقعية. هذه نصف حقيقة تغفل أن كلا من المثالية و*البراجماتية قد قامت بدور مهم خلال تلك الفترة بأسرها. إن البراجماتية على وجه الخصوص تعدنا بالحول دون النزاع القديم بين الركود المثالي الخاص بأفكار - باقية - في الرأس والتطابق الواقعي غير المدافع عنه بين عناصر اللغة وعناصر العالم. المكون الذي تضيفه ألفاظ تحقق مقصدا، أو تقوم بدور في ممارسة أو تكنيك (وهذه أفكار نجدها كما سلف أوضحنا عند بركلي ويعاد طرحها في أعمال فتجنشتين المتأخر). لم يعتبر جيمس التطابق بين الحكم الصادق والواقع بوصفه تطابقا مجردا بل تحكما ديناميكيا: الحكم الصادق هو الذي ينجح، والحقيقة هي ما يتوجب أن نأخذه في الحسبان إذا أردنا أن نبقى بقيد الحياة. ربما نجد أن اهتمام جيمس بالممارسة قد استبقه فهم نيتشه للبعد السياسي لاستخدام اللغة: عبر التسمية والتصنيف لا نقوم بشيء محايد، بل نعبر عن ميول وبنى اجتماعية متميزة. إملاء الفكرة إملاء لفعل. أيضا ثمة ارتباط بتوكيد كانت على أولية الحكم العملي، والتأويل السياسي الذي منحه هيجل وماركس لهذه الفكرة.

في القرن العشرين، البعد السياسي وسائر الأبعاد المتعلقة بالدلالة اعتبرت مرارا عناصر ثانوية سيئة السمعة إلى حد، خارج نطاق نظرية التمثيل الصرفة. ذلك أن رسل وفتجنشتين، اللذين ذهبا إلى الطرف الآخر، بحثا عن تطابق مجرد بين اللغة والعالم، وقاما بتطوير تطبيق منطق فريجه على إشكاليات اللغة عبر تشابه بنيوي بين الجملة وما تصوره (*شروط الصدق). لقد تتوج عملاهما بكتاب فتجنشتين *Tractatus Logico-Philosophicus*، حيث تقوم بين مكونات اللغة الذرية غير المتجسدة علاقات تعكس بنية الحقائق التي تشكل العالم. رفض فتجنشتين لأي ربط بين علم النفس وفلسفة اللغة تجاوز كل ما يتسنى لرسل التقليدي تبنيه. صياغة رسل *للذرية المنطقية موضعت الذرات الأساسية التي تطابق في المكان الصعب بين العالم الموضوعي والتمثيل الذاتي له. غير أن الذرية ظلت دوما زهرة ضعيفة، ومن ضمن الرياح المعادية التي عصفت بها كانت أعمال في اللغة أنجزها فردناند دي سوسيير، بينت أن الوحدات الصوتية الصغرى التي تتكون اللغة الصوتية منها، غير قابلة أن تعتبر بوصفها أفرادا، نبضات يمكن تحديدها ماديا، بل إنها لا توجد إلا في نسق من «الاختلاف»؛ الأمر نفسه حين يطبق على السيمانتكس إنما يقترح أنه ليست هناك جملة تحافظ على علاقتها الخاصة بالواقع، بل يتوجب أن تعزى الأولية إلى النسق بأسره (تماما كما كان المثاليون يقولون دائما). على ذلك، وبالرغم من قصر تبني مؤلف *Tractatus* لكتابه، شكل هذا الكتاب ولادة المعتقد الوضعي الأساسي بأن منطق أو سنتاكس اللغة يملي حل كل المشاغل الابستمولوجية والميتافيزيقية الأخرى بها. إما أن تحل المشكلة الفلسفية عبر سيمانتكس فريجي، أو يستبان أنها إشكالية زائفة. هكذا ردت مشاكل فلسفة اللغة إلى مشاكل داخلية تتعلق بسنتاكس وسيمانتكس اللغة، حال

اعتبارهما بنى سابقة الوجود. بيد أن أسس هذه النزعة التفاؤلية تحطمت على صخور قديمة ثلاث. أولا، كونها طرحت دون قصة مترابطة تربط اللغة بالخبرة. ثانيا، لم تصف منزلة المنطق والعقل نفسه: التقدم الفريجي ضمن المنطق لم ينتج تقدما مناظرا في مسألة منزلة المنطق. وأخيرا، لم تستطع أن تطرح نظرية في النطاق الملائم لاستخدام العقل والخبرة معا، تصدق حتى على أبسط تحركات الفكر العلمي. الحاجة إلى إعادة طرح المسائل المستبعدة، المتعلقة بالخبرة والفهم وموضع استخدام اللغة في سياق مجموعة من المسائل العلمية، أمر دافع عنه باستمرار، ضد الموروث الفريجي ـ الرسلي، كتّاب من قبيل ر.ج. كولنجوود. رغم أن إمكان نظرية خارجية من هذا النوع أمر شكك فيه، فإن السلطة التي منحت للنقد من قبل فتجنشتين المتأخر إنما تعني أن الأعمال المعاصرة في فلسفة اللغة قد تشبه العمل المثالي ه.ه. جـواتـشـم *The Nature of Truth* (1909) أو عـمـل البراجماتي وليام جيمس *The Meaning of Truth* (1909) بقدر ما تشبه الأعمال المؤسسة للفلسفة التحليلية.

س.و.ب.

ليس هناك عمل متخصص في تاريخ فلسفة اللغة. ولكن قد يكون بمقدور القراء، فضلا عن تواريخ الفلسفة بوجه عام، أن يطلعوا على:

F. Copleston, *A History of Philosophy* (New York, 1964).

W. and M. Kneal, *The Development of Logic* (Oxford, 1960).

B. Mates, *Stoc Logic* (Bekeley, Calif., 1953).

*** اللغوي، المنعطف.** اسم عام لنطاق من تيارات، لولا هو لكانت منعزلة، ظهرت في القرن العشرين. القاسم المشترك بينها هو الركون إلى اللغة، *الخطاب، أو أشكال التمثيل اللغوي بوصفها النقطة الأبعد التي تستطيع الفلسفة بلوغها في بحثها عن المعرفة والحقيقة. ليست هناك «حقائق» خارج اللغة، وليس ثمة «واقع» مغاير للواقع الذي يعرض نفسه وفق وصف لغوي ما. لذا فإن الفلاسفة إنما يتعرضون لتضليل إذا راموا جعل اللغة أكثر دقة أو وضوحا عبر إزالة أوجه قصورها الطبيعية ـ الاشتراك، المجاز، الإشارة المعتمة، الخ. ـ وإنجاز الشفافية البلورية المتعينة في الصورة المنطقية. عوضا عن ذلك، يتوجب عليهم التأسي بفتجنشتين وأن يعترفوا بالتعددية المفتوحة في *«ألعاب اللغة» (أو «أشكال الحياة» الثقافية)، التي تحتاز الواحدة منها على معاييرها الخاصة لما يعد منطوقا مشروعا أو ذا معنى. باختصار، تتعين المهمة المناسبة للفلسفة وفق هذا الأسلوب العلاجي في تخليص اللغة من طموحاتها المجردة (على حد تعبير ستانلي كافيل)، كي «نعيدها»، عبر الجماعة، إلى بيتها».

سعي وراء تنفيذ هذا المشروع بالقدر الأكبر من الحماس من قبل جي.أو. أوستن وأشياع ما يسمى «الفلسفة العادية». يقول أوستن، إن «مخزوننا المشترك من الألفاظ يجسد كل التمييزات التي قد نكتشف أهمية عقدها... في حيوات الكثير من الأجيال: من المرجح أن تكون أكثر تعددا، أكثر صحة ودقة... من تلك التي أقوم أو تقوم بعقدها ونحن نمضي وقت الظهيرة على كراسي مريحة ـ إنه النهج البديل الأفضل». غير أن المشكلة التي تواجه هذا النهج، كما شعر الكثيرون، إنما تتعين في نزوعه شطر التركيز على الفروق الدقيقة التي تتضمنها الحكمة («الفهم المشترك») المقبولة، في حين أنه يعجز عن أن ينكب على المسائل الفلسفية الأكثر جوهرية. هكذا يسهل عليه إفساح المجال لنسبية تقرّ عدم التدخل أو لنصح خامل مؤسس على الإجماع بوجوب أن تكف الفلسفة عن طرح تساؤلات سمجة وأن تقنع ـ على حد تعبير فتجنشتين ـ «بترك كل شيء على حاله».

سي.ن.

J.L. Austin, 'A Plea for Excuses', in *Philosophical Papers* (London, 1961).

Richars Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago, 1967).

———, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford, 1980).

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe (Oxford, 1953).

*** اللغة، علم، الصوري.** فرع معرفي امبيريقي يطرح إطارا رياضيا لتحديد خصائص اللغات البشرية الممكنة، يشتمل على فروع مختلفة تحدد خصائص الظواهر على مستويات مختلفة، لكنها متعلقة، في سلسلة الكلام من الصوت إلى المعنى. يوفر كل فرع من علم اللغة نظرية تعزل وحدة المغزى اللغوي، مثل خاصية الصوت، الشكل، أو المعنى، تقوم بتحليلها وربطها بمفاهيم حللت في المستويين الأعلى والأدنى. الحد الأدنى من وحدات التحليل مفاهيم مجردة تستخدم في تجزيء إشارات الكلام البشري الصوتية المتصلة إلى فونيمات، ثم مقاطع، ثم ألفاظ ومورفيمات، مكونات وعبارات، جمل وبنى خطاب. تناظر هذه المستويات نظريات في الفونتكس، الفينولوجيا، السنتاكس، والسيمانتكس، ونظرية تمثيل الخطاب. أيضا تتضمن نظرية اللغة العامة التي تشمل كل هذه النظريات الفرعية تناولا صوريا

لقابلية اللغات لأن تتعلم.

ب.سي.س.

M. Atkinson, D. Kilby, and I. Roca, *Foundations of General Linguistics*, 2nd edn. (London, 1988).

*** اللغوية، الأفعال.** أشياء تنجز بالألفاظ، قد يلقي تفسيرها الضوء على اللغة البشرية واستخدامها.

اعتقد ج.ل. أوستن أن دراسة اللغة ركزت أكثر مما يجب على الألفاظ، وأن دراسة الفعل ركزت أكثر مما يجب على «الأفعال المادية العادية». المشروع العام الذي يقره في *How to Things with Words* هو تعريف المنطوقات ـ الأدائية في المناسبة التي ينجز فيها شيء عوضا عن إقراره. لقد أراد أن يميز بين المنطوق الأدائي ونوع آخر من المنطوقات اعتقد أنه حظي بكل الاهتمام وتم بسببه إغفال الأدائيات. (*الإقرارات). غير أن محاولته رسم خط فاصل عملت على تقويض افتراض وجود خط يتوجب رسمه أصلا، ما أتاح المجال لفكرة مفادها أن لكل المنطوقات بعدا أدائيا. هكذا أفضت أعمال أوستن إلى «نظرية أفعال الكلام»، وهي فرع في الدراسات اللغوية افترض أصلا أن الكلام نوع من الفعل.

في أي استخدام للغة ـ أية مناسبة يتحدث فيها المرء ـ ثمة أشياء كثيرة يقوم بها المتكلم ـ الكثير من الأفعال اللغوية التي يؤديها (قد يتعين الفعل مثلا في قيام المرء على الأقل بالأشياء الأربعة التالية: نطق الألفاظ «إنها العاشرة»، تحديد الوقت، تذكير جين بأنه قد حان موعد ذهابها إلى المحاضرة، وتنبيه تد.) كل فعل لغوي يناظر نوعا من الأفعال؛ وثمة طريقة مبدئية في تنظيم الأفعال اللغوية توفر إطارا لتعيين المناسبات الفردية التي تناسب الأفعال بحيث تشكل تصورات مفيدة لأفعال الكلام. يمكن اعتبار تصنيف أفعال الكلام الذي بدأ منه أوستن وسيلة لفرض نسق على البيانات الفعلية الخاصة بالاتصال اللغوي.

تصنيف أوستن الأولي هو: نطقي (الذي يتضمن الصوتي، المجاملي، (rhetic)، إنطاقي، واستنطاقي. تحت كل تصنيف من هذه التصنيفات يندرج نطاق من الأفعال؛ وفعل الكلام عادة ما يكون تأدية المتكلم لفعل ما ضمن كل نطاق. الأفعال النطقية هي أفعال قول شيء ما؛ الأفعال الإنطاقية أفعال تنجز بقول شيء ما؛ والأفعال الاستنطاقية أفعال تنجر عبر قول شيء ما. (في مثالنا، نطق الألفاظ... فعل صوتي، قول إن ... فعل نطقي، التذكير ... إنطاقي (كما يمكن أن نجادل)، والتنبيه... استنطاقي (كما يمكن أن نجادل). («كما يمكن أن نجادل» لأن أوستن يواجه صعوبة في التمييز بين الإنطاقي والاستنطاقي بوضوح).

طورت فكرة أن تحدث لغة انهماكا في سلوك من النوع الذي تحكمه قواعد على يد جون سيرل في Speech Acts. لقد حاول تفسير تنويعة من الظواهر في إطار نظرية مؤسساتية في الاتصال، وتوضيح أفعال كلام بعينها، مثال الإشارة (أحيانا تسمى فعل كلام أساسي، لأنه يقتصر على استخدام لفظة أو لفظتين عوضا عن جملة بأسرها) والوعد.

اقتصرت أعمال لاحقة في نظرية أفعال الكلام على مجالات تتعلق بما يسميه أوستن الإنطاقي، بحيث إن ما يقصد عادة «بفعل كلام» هو التصنيف الذي يسميه أوستن إنطاقيا. هكذا يتسنى اعتبار نظرية أفعال الكلام متعلقة بعلم استخدام اللغة [براجمتكس]. يمكن تقسيمها إلى نوعين، وفق الموقف المتخذ مما يحدد كون فعل الكلام فعلا إنطاقيا له. في أعمال علماء لغة من أمثال جون روس، وجيرولد كاتز، يتم استيعاب القوة الإنطاقية في تصور صوري بدرجة أو أخرى في النطق. في أعمال سيرل وآخرين، القوة الإنطاقية دالة لظروف ليست صورية. النوع الأخير من نظريات أفعال الكلام أكثر اتساق مع بدايات أوستن.

جي. هورن.

J.L. Austin, *How to Things with Words* (Oxford, 1961).
John Searl, *Speech Acts* (Cambridge, 1969).
S.L. Tsohatzidis (ed.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*, (London, 1994).

*** لغة الفكر.** جادل البعض مع أرسطو بأن أهمية الألفاظ المنطوقة مستمدة من «كلام» داخلي يحتاز جوهريا على دلالة. وفق مذهب أوكام، propositio vocalis [القضية الصوتية] تعد تالية ومرتهنة بـ propsitio mentalis [القضية الذهنية]. في عهد أحدث، جادل فودر بأن الفكر صور من المداولة الرمزية، وأن *تعلم اللغة يتضمن الربط بين رموز عرفية مع رموز المرء الفطرية. عادة ما يطرح اعتباران لدعم فرض لغة الفكر. الأول، التناظرات القائمة بين بنى الفكر وبنى اللغة تطرح في التقريرات الخاصة بكل منهما. بالنسبة لأية قضية س، للمرء أن يقول «يعتقد أن س» بقدر ما له أن يقول «يقول إن س» ـ حيث يبدو أن كل فعل يتضمن علاقة بجملة. ثانيا، يظهر أن الأصوات والعلامات تعبر عن دلالات دون أن تحتاز هي نفسها على دلالات، ما يقترح أن اللغة المشتركة قد تكون وسيلة للتعبير عن «منطوقات» ذهنية سابقة. ضد فرض لغة الفكر، غالبا ما

يجادل بأنه إنكفائي، إذ إنه إذا كان إمكان *الدلالة اللغوية يتطلب دوما تفسيرا، فكذا شأن اللغة الذهنية؛ من جهة أخرى، إذا اعتبرت اللغة الذهنية محتازة بطبيعتها على فحوى، سوف يبطل الحكم بوجوب أن تستمد كل الدلالة اللغوية، وفي تلك الحالة، لا شيء يحول في نهاية المطاف دون افتراض أن كل دلالة أفعال الكلام ليست اشتقاقية، أي أن أهمية الألفاظ المنطوقة تكمن في استخدامها.

جي.هيل.

J. Fodor, *The Language of Thought* (Cambridge, Mass., 1975).

* **اللغة، الأهمية الفلسفية لعلم.** في القرن العشرين، حظيت اللغة بأهمية غير مسبوقة عند الفلسفة. لقد أصبحت *فلسفة اللغة، بسبب الإنجازات الرائدة التي قام بها فريجه ورسل، فرعا كامل الرتبة من فروع الفلسفة، لكن الاهتمام الفلسفي باللغة أوسع نطاقا. لقد اشتهرت *الفلسفة التحليلية بوجه عام بعنايتها باللغة: أنى ما تنشأ إشكالية فلسفية، تثار أسئلة لغوية. تماما كما أن نقاد الفلسفة التقليدية، من أمثال أشياع الوضعية المنطقية وفتجنشتين وأوستن، اقترحوا أن المشاكل الفلسفية إنما تنشأ عن خلط لغوي، فإن الفلاسفة التحليليين الذين راموا حل الإشكاليات الفلسفية، عوضا عن جعلها تتحلل، ركزوا بدورهم على جوانب في اللغة تستخدم في تشكيل تلك الإشكاليات وعلى الألفاظ المستخدمة في التعبير عن المفاهيم المتعلقة. تحديد تلك الجوانب بطريقة مفيدة فلسفيا يتطلب ليس فقط العناية بفروق اللغة الدقيقة بل أيضا باعتبارات لغوية منظومية.

علم اللغة موضع عناية فلسفية بذاته، خصوصا نسبة إلى الابستمولوجيا وفلسفة العقل. وكما جادل تشومسكي بقوة، فإن مقتضيات تعلم اللغة تغلِّب بقوة *العقلانية على *الامبيريقية بخصوص المناظرة التقليدية حول *الأفكار الفطرية. الملكة التي يتعلم بها الطفل لغته الأم، رغم محدودية قدر وتنوع المعطيات المتوفرة له، إنما تقترح أن اكتساب اللغة أبعد ما يكون عن تعميم المثير. عوضا عن ذلك، فيما يقترح تشومسكي، فإننا نحتاز على ملكة لغوية مهيأة على نحو خاص لاكتساب لغات تختص بالخصائص التي تميز اللغات البشرية الطبيعية. أيضا فإنه يميز بين الكفاءة والأداء، معرفة اللغة في مقابل استخدام تلك المعرفة. يتعلق هذا التمييز بفلسفة علم النفس بوجه عام، فهذا التمييز يشير بدوره إلى التمييز الحاسم نسبة إلى *علم الإدراك المعرفي، بين تفسير القدرات وتفسير السلوك. يقترح مذهب تشومسكي في اللغة أن تمييز رايل بين معرفة - أن ومعرف - كيف ليس شاملا. الراهن أن تشومسكي يطرح مذهبه ترياقا لريبة فتجنشتين وكريكي في *القواعد وتتبعها.

خلف تلك المسائل يكمن السؤال الذي يستفسر عن الكيفية التي تمثل بها المعلومات النحوية وتستخدم في الإنتاج اللغوي والفهم. تدعم اكتشافات علم اللغة النفس بقوة الزعم بأن المعلومات النحوية ليس فحسب من صنع النظرية بل يعد حقيقيا على المستوى النفسي. غير أن تصنيفات نظرية اللغة الحديثة ومبادئها لا تطابق بوجه عام تصنيفات ومبادئ النحو المدرسي كما أنها ليست في متناول مستخدمي اللغة على نحو بدهي. على ذلك، يبدو أن السلوك اللغوي والأحكام النحوية حساسة لمثل تلك المبادئ. وفق ذلك، يمكن افتراض أن معرفة اللغة ليست واعية بل ضمنية وأن هذه المعرفة تشتمل على تمثيلات لبنى جملية تناظر تصنيفات النظرية اللغوية. خلافا لذلك، يبدو أنه لن يكون هناك تفسير لوفرة التواترات اللغوية أو قوة أحداس الناس اللغوية.

ثمة فروع متنوعة من النظرية اللغوية متعلقة بفلسفة اللغة. السيمانتكس اللغوي يوضح مفاهيم من قبيل *الاشتراك، *الغموض و*الترادف، ويطرح إطارا لتحليل التمييز بين الإقرارات *التحليلية و*التركيبية. تلقي النظرية السنتاكتية الضوء على مفاهيم من قبيل بنية البرهان، الإلزام، المدى، و*الصورة المنطقية. ولأن بعض المعلومات السيمانتيكية مرمزة بينويا وليست مرمزة معجميا، فإن نظرية الدلالة (*سيمانتكس) في الفلسفة لا تستطيع إغفال النظرية السنتاكتية في علم اللغة. يتداخل علم استخدام الغة (البراجمتكس) مع الفلسفة النظرية الخاصة *بالأفعال الغوية، وللتمييز بين المسائل الخطابية والسيمانتيكية، كما بين جرايس، مترتبات مهمة نسبة إلى مختلف القضايا الفلسفية.

.ب.

Noam Chomisky, *Knowledge of Language* (New York, 1986).

Alexander George (ed.), *Reflections on Chomisky* (Oxford, 1989).

Gilbert Harman (ed0, *On Noam Chomisky: Critical Essays* (New York, 1974).

؟ **اللغة– لعبة.** مصطلح فتجنشتيني خاص يطرحه في كتابه *The Blue and Brown Books* حين ينكر نموذج اللغة الحسابي المهيمن على كتابه *Tractatus.* إنه يؤكد حقيقة أن استخدام اللغة صورة من الأنشطة البشرية

المحكومة بقواعد، المدمجة في معاملات بشرية وسلوكيات اجتماعية ترتهن بالسياق وتنسب إلى مقاصد بعينها. التناظر بين الألعاب واللغة، ممارسة اللعب والتكلم، يبررها. هكذا تطرح ألعاب لغوية متخيلة بوصفها موضعا مبسطا يسهل تقصيه للمقارنة بغية توضيح ألعاب لغة فعلية، إما عبر توكيد التشابه أو الاختلاف. قد يشتمل وصف لعبة اللغة على ألفاظ وجمل، «أدوات» (إيماءات، نماذج، عينة ألفاظ، ارتباطات)، سياق، (غالبا ما يوضح افتراضات وجود لعبة اللغة فضلا عن مرجعية ممارستها)، النشاط المميز الخاص بلعبة اللغة، التدريب والتعلم المسبقين، حيث يتم وضع القواعد، استخدام مكونات لعبة اللغة، والمقصد منها. يرى فتجنشتين أن الخطأ الأساسي الذي ارتكبته الفلسفة الحديثة إنما يتعين في التركيز على صور التعبير عوضا عن استخدامه في الحياة اليومية.

ب.م.س.هـ.

G.P. Baker and P.M.S. Hacker, *Analytic Commentary on the Philosophical Investigations, i: Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Oxford, 1980), 89-99.

* **اللغوية، الفلسفة.** يمكن اعتبارها إما شكلا مختلفا أو منافسا للفلسفة *التحليلية. نشأت الأخيرة عن تعاون مبكر بين فتجنشتين ورسل. الفلسفة اللغوية ابتكار أكثر فتجنشتينية، رغم أن لها وشائج قربى بممارسة ج. إي. مور الفلسفية، وقد بينت، عبر تطورها اللاحق في اكسفورد على يد رايل وأوستن، بعض الاستقلالية الفكرية عن سلفيها في أكسفورد، كوك ولسون وه.أي. برتشارد.

يقر المبدأ المركزي في الفلسفة اللغوية أن إشكاليات الفلسفة (أو الميتافيزيقا) التقليدية ليست إشكاليات أصيلة إطلاقا بل أخلاط نجمت عن سوء فهم أو سوء استخدام للغة. ليس بالمقدور حل الإشكاليات الظاهرية؛ لكنه بالمقدور جعلها تتحلل، فالأخلاط يمكن تبديدها. تنشأ المعضلة الفلسفية عن نزوع شطر إقرار شيء مناف للعقل يخالف الفهم المشترك لأسباب تبدو مقنعة (أنه لا معرفة لدينا، أو أنه لا وجود لأشياء مادية، أو لأشخاص غيرنا، لحوادث ماضية، أو قوانين الطبيعة).

دفاع مور عن *الفهم المشترك مباشر وأولي. إنه مؤسس على افتراض تومس ريد بأن معتقدات الفهم المشترك «أقدم عهدا وتحتاز على سلطة أقوى من براهين الفلسفة». ها هو يعرض يده ويقول إنه يعرف موقنا أن هذه يد، ولأنه لا ريب في أن اليد شيء مادي، يلزم أنه يعرف أنه يوجد على الأقل شيء مادي واحد. هذه مجرد وسيلة خطابية أقرب لأن تكون تبيانا لكون الفلاسفة لا يقصدون عادة ما يقولون، منها لأن تكون وسيلة لفهم ما يشغلهم.

أسلوب فتجنشتين أكثر تفصيلا. إنه يقارنه هو نفسه بالعلاج النفسي، حيث يشفى من عصاب ذهني عبر عملية تخليص طويلة تذكّر الفيلسوف المربَك بالطريقة التي تستخدم بها الألفاظ الحاسمة في التعبير عن مبعث إرباكه. تناول فتجنشتين يشبه العلاج النفسي ليس فقط من حيث ديمومته الطويلة ظاهريا، بل أيضا من حيث إخفاقه في ضمان علاج مستديم. غير أنه يتعين التسليم ببعض النجاح. لا أحد يفترض اليوم أن الفهم مسألة استنارة داخلية. نستطيع أن نحدد ما إذا كان المرء قد نجح في فهم درس في القسمة الطويلة أو نطق الفرنسية عبر اختبار قدرته على القيام ببعض المسائل الحسابية ونطق الأصوات الصحيحة، وكذا يفعل هو، بصرف النظر عن أية ومضات استنارية داخلية قد يحصل عليها.

يجادل شراح فتجنشتين المتحمسين بأنه ليس هناك فتجنشتينين، بل فتجنشتين واحد، يطور مسارا فكريا مفردا. صحيح أن ثمة عناصر مشتركة في فكر فتجنشتين المبكر والمتأخر. كلاهما معني بشكل مركزي باللغة، وكلاهما يصر على أن الفلسفة لا تتميز فحسب عن العلم، بل تعد أيضا نشاطا وليست نظرية من أي نوع. ولكن ما اعتبر سابقا «التوضيح المنطقي للأفكار»، الكشف عبر التحليل عن البنية الصورية التي تخبئها اللغة، يرفض صراحة من قبل فتجنشتين المتأخر ويستعاض عنه بمفهوم معارض كلية.

وفق هذه الرؤية، لا جوهر منطقي *للغة. إنها تراكمية من عدد كبير من *«ألعاب اللغة»، إقرار وصف الحقائق مجرد واحدة منها. لكل طريقته في العمل وهي ليست متماهية من حيث الجوهر إلا بقدر ما تتماهى الألعاب العادية، فبعضها يرتبط ببعضها، كما هو حال الألعاب العادية، عبر «تشابه عائلي»، وهذه فكرة يؤكدها فتجنشتين كثيرا. تماما كما أن الوصف ليس المهمة الشاملة للجمل، فإن تكوين الألفاظ لتلك الجمل لتسمية الأشياء المادية والمجردة أو الإشارة إليها، أو تسمية الأفكار أو الصور في عقول مستعمليه أو الإشارة إليها، ليست وظيفة شاملة للألفاظ. يكمن معنى الكلمة أو الجملة في قواعد استخدامها الفعلي في الحياة الواقعية، وليس في التأمل الفلسفي. أفضل تمييز لتلك القواعد تجده في تعلم كيفية استخدام التعبير المعني؛

إنها نتيجة قرارات يمكن تغييرها؛ لكن هذه الأعراف محتم أن تكون علنية ومشتركة، *فاللغة الخصوصية مستحيلة. يدافع فتجنشتين عن هذه الفكرة الأخيرة عبر شيء شبيه بالبرهان الفلسفي التقليدي، لكنه لم يقنع الجميع. إنه يجادل بأن الحقائق الأولية التي حسب مور أنه يستطيع إثباته بطريقته الفجة هي في الواقع افتراضات مرجعية لا سبيل لاعتبار أي شيء شكا ولا سبيل لحسمه دون قبولها.

يستحيل ألا نكتشف أن مبدأ فتجنشتين الذي يقره بطريقة مرنة، أن «العملية الداخلية في حاجة لمعايير خارجية»، والذي يزعم فيه نوعا من الارتباط الضروري بين الأوضاع الذهنية وتجلياتها السلوكية، إنما يكمن في الرؤية الأقل حرصا التي يطرحها رايل في الخصوص نفسه. إن رايل يقترح نموذجا للتحليل قابلا لأن يطبق بشكل شامل على إقرارات مقولية تتعلق بحوادث وعمليات ذهنية، يردها إلى إقرارات فرضية حول ما سوف يقوم به ما تشير إليه حال استيفاء شروط بعينها. يرى رايل أن المفهوم الثنائي المألوف في *العقل والجسم بوصفهما عالمين متمايزين بأنواع ملكية من الحوادث تحدث فيهما إنما يشكل «خطأ مقوليا» واسع النطاق، تم فيه تناول موضع النقاش على اعتبار أنه ينتمي إلى الفئة المنطقية الخاطئة، كما يحدث بوضوح أكثر في التساؤل عن لون الأعداد أو وزن الظلال.

انشغال رايل بالتفكير يناظر انشغال فتجنشتين بالمعنى. أن تفكر فيما تقوم به لا يعني القيام بسلسلة من الحركات الجسمية أثناء استعادة واعية لسلسلة مناسبة من الأفكار الداخلية، بل يعني القيام بالحركات الجسمية بطريقة مفهومة، بحيث تستجيب بسرعة وعلى نحو مناسب للعوائق والصعوبات.

ج.ل. أوستن هو الفيلسوف اللغوي الأكثر إتقانا، فقد أثر منذ عام 1945 حتى رحيله عام 1960 تأثيرا بالغا في اكسفورد، لكنه ما لبث أن تلاشى بسرعة عقب ذلك. حساسيته المفرطة تجاه الفروق الدقيقة بين المعاني جعلته يؤكد أي نتاج ثانوي لتطبيقه المتنوع والطويل. يقر أوستن أن الفلاسفة يمعنون دوما في التبسيط ، يخلطون بين ألفاظ، رغم تشابهها، مختلفة المعاني: يخلطون بين «'look' , 'appear' و 'seem'»، وبين «'inadvertently' و 'accidentally', 'unintentionally'.» غير أن الإعجاب بهذا التشذيب، بل بهذا التمييز الصحيح، يتسق مع الارتياب في جدواه الفلسفية.

ثمة مزاعم كبرى بخصوص تحديده وتسمية *للمنطوقات «الأدائية»، من قبيل «أعد بأن أرد لك ما دفعت لي»، و«أسمي هذه السفينة "Gladys"»، التي تشكل عوضا عن أن تصف إنجاز الوعد والتسمية. اقتراحه أن «أعرف كذا وكذا» أدائية أيضا، كونها نوعا من الضمان لزعم المتكلم، لم يقاوم الفحص. نجد مسحة من هذا الكشف عن الأدائية في تصور الصدق الذي يطرحه السير بيتر ستراوسن. المفارق أنه يطرحه في سياق نقد قوي لمحاولة أوستن تبيئة نظرية *الترابط في الصدق. عنده، أن تقول إن «س صادقة» ليس أن تقول شيئا عن «س»، من قبيل أنها تطابق الحقائق، بل هو أن تقرها وأن تؤكد إقرارها أو اقتراحها عبر شخص آخر. في أعماله اللاحقة، بدءا من *Individuals* (1959)، هجر الفلسفة اللغوية إلى نوع مركب من الكانتية، تعززه فلسفة القرن العشرين التحليلية، رام طرح الافتراضات العامة لإمكان توضيح خطاب عن خبرتنا. في طوره الأول طرح نقدا قويا لمذهب في الإشارة تجسد في تصور رسل *للأوصاف وأوضح التشوهات المسرفة في تعسفها لقواعد منطق اللغة الطبيعية الجارية الناجمة عن المنطق الصوري الملهَم رياضيا.

أي.كيو.

K.T. Fann (ed.), *A Symposium on J.L. Austin* (London, 1959).
Anthony Kenny, *Wittgenstein* (Harmondsworth, 1975).
C.W.K. Mundle, *Critique of Linguistic Philosophy* (Oxford, 1970).
J.A. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (London, 1957), ch.18.
O.P. Wood and G. Pitcher (eds.), *Ryle: A Collection of Critical Essays* (London, 1970).

* **اللَّبس.** نوع من *الغموض يسمح فيه السياق اللغوي لتعبير ما بأن يفهم بأكثر من طريقة. ثمة أنماط متعددة من اللبس، كما أن هناك اختلافا حول تلك التي يتوجب تضمنيها أو استبعادها: التركيب أو *النطاق الغامض ("He had wanted to stand on the top of Everest *for ten years*" («لقد أراد الوقوف فوق قمة جبل افرست منذ / لمدة عشر سنوات»)، الربط ("When a horse approaches a car, it should engage low gear" («عندما تقترب فرس من مركبة، يتوجب عليها أن تهدي من سرعتها»)، الإشارة ("Catherine disliked Rachel biting her nails" («لم تحبب كاترين قيام ريتشل بقضم أظافرها»)، وأجزاء من الكلام ("*Save soap and waste paper*" («وفر الصابون والورق التالف / وفر الصابون وتخلص من الورق»).

سي.أي.ك.

C.A. Kirwan, 'Arisrotle and the So-called Fallacy of

Equivocation', *Philosophical Quarterly* (1979).

*** لماذا.** السؤال «لماذا...؟» يجاب عنه بتفسير لماذا، الذي هو طرح مبررات (تفسير ماذا يختلف). غالبا ما تكون مثل هذه المبررات أسبابا، ولكن حتى عندما يكون «السبب» ليس وصفا طبيعيا، «بسبب (لأن)...»، هي الصيغة الطبيعية للإجابة. هناك تعبيرات أخرى: «لماذا أغرقت الحمّام بالمياه». - «خطأ منها»؛ «لماذا تحتاز الحيوانات على قلوب؟ - «لضخ الدم»؛ «لماذا تمشي» - «لأوفر المال». غير أنه بالمقدور بسط هذه الإجابات عبر إجابات «بسبب..».، وعادة ما ينتج عن ذلك قدر أكبر من المعلومات (البسط يشير عادة إلى أن الشيء المراد تفسيره يحقق بعض النفع - أو خلافا لذلك - يروم تحقيق بعض النفع، حيث إن هذين نوعان من التفسير *التيلولوجي).

يتوجب على تفسير «لماذا» أولا طرح مبرر للاعتقاد أن الشيء المراد تفسيره صحيح: مثال ذلك، «بانكوك حارة لأنها استوائية». ثانيا، قد تكون ثمة حاجة إلى التفصيل - مختلف الأشياء تمر دون تعليق في مختلف سياقات البحث اللماذي. قد يقوم التفسير باستكمال المبرر، عبر إضافة أن معظم المدن الاستوائية حارة، أو يقوم بدعمه، كأن نستعيض عنه بقولنا «لأنها مدينة على مستوى سطح البحر في خط الإستواء، وكل المدن الأستوائية الواقعة على مستوى البحر حارة»، أو نقوم ببسطه، مثال طرح تفسير للسبب الذي يجعل المدن الأستوائية حارة (وهذه عملية يمكن أن تستمر إلى ما لانهاية.) ولكن، ثالثا، لا تحتاج بعض أسئلة «لماذا» للإجابة، وقد تستحيل الإجابةعنها - مثال، «لماذا بانكوك مدينة أستوائيةعلى مستوى البحر؟» وأخيرا، وعلى نحو حاسم، قد تخفق كثير من المبررات المتعلقة بالاعتقاد في أن تكون مبررات لماذية حتى بعد هذه التفصيلات. مثال ذلك - وهو مثال يعزى لأرسطو - «لأنها لا تومض» لا تبدأ في تفسير لماذا الكواكب قريبة منا (هنا التفسير يتجه في الاتجاه المعاكس). السؤال ما الأشياء الأخرى المطلوبة يرتبط بالسؤال الغامض عن ماهية *السببية.

سي.أي.ك.

*التفسير؛ المبررات والأسباب.

P.T. Geach, *Reason and Argment* (Oxford, 1976), ch.17.
D.H. Ruben, *Explaining Explanation* (London, 1990).

*** التلمس بالأصابع، عبد.**

طبيب أنت؟ - شخص، كله عيون،
فيلسوف ! - عبد التلمس بالأصابع،
شخص يختلس النظر ويجمع النباتات
من فوق قبر أمه؟

(William Wordsworth, ;A Poet's Epitaph' (1800), lines 17-20)

مقت وردزورث للفيلسوف ليس مقصورا عليه على الأقل، بل يوزع على ممثلي مهن أخرى - رجل الدولة، رجل القانون، الجندي، الطبيب، رجل الأخلاق - الذي يتصور أنهم يقتربون من قبر مجهول كان يستغرق بجانبه في تأملاته. الراهن أن الفيلسوف ليس من بينهم، فكلمة «فيلسوف» تعجب من الطبيب المتشبه بالفيلسوف الذي يمقته بسبب موضوعيته التي تشوه سمعة مواضيعه الإنسانية. يبدو أن جوهر الفيلسوف عند وردزورث، شأنه شأن رجل الأخلاق الذي يحتفظ له بازدراء شديد، إنما يتعين في الفصل العقلي، عوز في العاطفية التي يحتفي بها كثيرا. ربما لو أنه كان يتحدث اليوم، لاستخدم كلمة لم تعتمد إلا عام 1880 - «العالم».

جي.أوج.

*** لندن، فلسفة.** لفترة طويلة عقبت تأسيس جامعة كوليج لندن عام 1828، ظلت المراكز الرئيسة للفلسفة هي أكسفورد، وكيمبردج، وجامعات اسكتلندا. لم يكن ثمة شيء في لندن من قبيل حلقة الفلاسفة التي كانت تدور حول رسين في باريس القرن السابع عشر أو في الصالونات حيث كان يلتقي *فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر إلى أن جاء المتطرفون الفلاسفة سوية في بداية القرن التاسع عشر، يترأسهم بنتام وتوحدهم لفترة *Westminster Review*. يعزى العنصر الأول في ما سوف يصبح جامعة لندن إلى هذه الجماعة البنتامية. في البداية، واجهت المقاصد الدنيوية الراسخة إحباطا في الفلسفة بسبب تعيين كاهن مغمور أول أستاذ للفلسفة.

لم يكن لشراح الفلسفة الرسميين في جامعة لندن، رغم أنهم غالبا ما كانوا أكفياء ومهمين، تأثير بالغ. كروم روبرستون، أول محرر لمجلة *Mind*، جيمس سولي، الذي كان أساسا عالم نفس، كارفن ريد، أحد أتباع مل، وقد أضاف تأملات تطورية إلى موروثه الامبيريقي، ه. ولدن كار، رجل أعمال برع في فلسفة برجسون وكروتشه، والأكثر رصانة حرفية (الذي كان أستاذا في جامعة كوليج لندن من عام 1904 حتى عام 1928) جورج ديوس هكس، الواقعي النقدي المعادي لنظرية المعطيات الحسية الرائجة، لم يكونوا قادرين على التحكم في خفقان قلوب الناس. بين

الحربين كان ثمة شخصيات أكثر تأثيرا في مختلف أقسام الجامعة. في بدفورد كانت هناك ل. سوزان ستبنج، الناقدة المناضلة ضد التأملات الميتافيزيقية التي يقول بها علماء من أمثال جينز وادنجتون؛ في بركبك كان هناك سي.إي.م. جود، مروج متحمس ومفيد بعد أن ثبت له أن استثماره الابتدائي في برجسون لم يحقق كسبا؛ أما في كوليج لندن، فكان هناك جون ماكموري، محاضر وكاتب موهوب، دافع عن *المثالية البريطانية في صياغتها الاسكتلندية الأكثر دينية. لكن قيمتهم الفكرية كانت محدودة.

على ذلك، كانت هناك مجموعة من المفكرين أكثر أهمية بكثير، عنوا بالفلسفة وبالقدرة الفلسفية العالية، قاموا بتدريس الرياضيات والعلم في لندن: عالم المنطق اوجستوس دي مورجان البارع، الذي لم يطل به الأجل (الذي أثر في تلميذه ولتر باجيهوت) و.ك. كليفورد (الذي رفض وليام جيمس نظريته الأخلاقية المتزمتة في الاعتقاد)، وكارل بيرسون، أحد أتباع كليفورد. حظي كليفورد وبيرسون بالإعجاب، وقد فصلا في *وضعية فينومينولوجية شبيهة بوضعية ماخ (يمكن أن نلحظ أن لندن كانت بشكل متزايد مركز فرع إنجليزي متعصب وغريب الأطوار للوضعية الكونتية، وهو مشروع مختلف وأكثر عرضة للشكوك فلسفيا.)

من ضمن أساتذة لندن الآخرين من ذوي الأهمية الفلسفية الذين لم يكونوا يدرسون في قسم الفلسفة نذكر ل.ت. هوبهاوس، عالم الاجتماع، ادوارد وستمارك، عالم الأنثروبولوجيا، وهما على التوالي منظرا الأخلاقية التطورية والنسبية. توفر مراجعات العصر الفيكتوري العظيمة هواة الفلسفة أبناء العاصمة الموهوبين من أمثال ج.م. لويس، ليسلي ستيفن، صمويل بتلر، وفريدريك هارسيون.

أصبحت الفلسفة قائمة بذاتها في لندن بعد عام 1945 وقدوم ك.رز بوبر وأي.جي. أير، بطرقهما المختلفة في مواصلة تراث كليفورد وبيرسون، بوبر فيلسوفا للعلم، وأير فيلسوفا علميا. تدريجيا تمكنا بعون أوساط أنصارهما النشطاء من تعزيز حيوية العاصمة الفلسفية. هكذا أصبحت هناك قوة ثالثة، قبالة فتجنشتينية كيمبردج الهلامية ومعجمية أوستن المدققة في أكسفورد. تميزت محاضرات أير في السنوات التي أعقبت الحرب بجدليتها العنيفة. جاهزيته للظهور أمام العامة، على شاشات التلفزيون وصفحات الجرائد، والحيوية التي كان يؤدي بها مقابلاته، جعلته قدوة للفيلسوف في نظر العامة. أيضا نجح أير في توصيل طاقته الجدلية إلى عدد من الفلاسفة المؤثرين، تماما كما نجح بوبر في توصيل التزامه بالوضوح للآخرين.

خلف أير المختلف جدا تسيوارت هامشاير، بعيد صدور كتاب الأخير *Thought and Action* عام 1959، وهو كتاب كانت غايته المنظومية وأسلوبه الأنيق غريبين على فيلسوف أكسفوردي آنذاك. كان هناك أيضا في لندن خلال الخمسينيات والستينيات اوكاشوت، الساخر ذو الأسلوب الأكثر أناقة من النظرية السياسية المحافظة. خلال معظم الفترة نفسها، كان جي.ن. فندلي في كوليج كنج، وهو فتجنشتيني سابق فاجأ جمعية فلسفية عام 1955 بإعلانه عن مناقب الهيجلية. غير أن هؤلاء الفلاسفة الخياليين، الفلاسفة الأدباء بالأحرى، لم ينجحوا في تقويض النزوع المفضل للعلم الذي تميزت به فلسفة لندن.

أي.كيو.

*كيمبردج، فلسفة؛ أكسفورد، فلسفة.

*** التهاب مفاصل في الفخذ.** هو موضوع التجربة الذهنية التالي. الشخص الذي يعتقد أنه يعاني من التهاب مفاصل في الفخذ يحتاز على اعتقاد باطل. ولكن قد تكون هناك نسخة مادية من ذلك الشخص مرت بتاريخ مادي مماثل في عالم ممكن تشتمل فيه كلمة «التهاب مفاصل» على أمراض الفخذ المزمنة أيضا، في ظروف مشابهة، ما يجعل تلك الشخصية تحتاز على معتقد مغاير صادق. هكذا يقال إن حقائق المحتوى القصدي الذهنية الخاصة بالنزوعات القضوية محددة جزئيا بحقائق تتعلق ببيئة الفرد السوسيو ـ لغوية.

ب.جي.ب.ن.

*الوجودية؛ ضد الفردانية.

T. Burge, 'Individualism and the Mental', in P. French, T.Uehling, and H. Wettsein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, iv (Minneapolis, 1979).

*** لهرر، كيث (1936–).** أستاذ الفلسفة وعضو رئاسة جامعة أريزونا، رئيس القائمين على الجمعية الفلسفية الأمريكية، اشتهر بأعماله في الابستمولوجيا وفلسفة العقل. دافع صادقا وبثبات عن نظريات «الترابط» في *المعرفة. العقل البشري، فيما يجادل، متأمل لنفسه ضرورة: العقول «ما بعد عقول». تنشأ المعرفة، الاعتقاد المبرر، والحرية عن قدرة المرء على تأمل معتقداته ورغابه وتقويمها في ضوء قيمه الفكرية والعملية. يفضي التقويم الإيجابي للمعتقد إلى «قبوله»؛ كما يفضي التقويم الإيجابي للرغبة إلى تفضيل تلبيتها.

حين تكون مثل هذه التقوميات جديرة بالثقة، فإنها تفضي إلى المعرفة (طالما صدق المعتقد المقبول) والحرية على التوالي. في المجال الاجتماعي، ينتج تقويم المرء لمعتقدات ورغاب الآخرين «اجماعا».

جي.هيل.

*التبرير، الابستيمي.

K. Lehrer, *Metamind* (Oxford, 1990).

* **لوتز، ردولف هرمان (1817–81).** عالم نفس وفيلسوف ألماني، حاول التوفيق بين المووروث المثالي، الممتد من ليبنتز حتى فيخته وهيجل، والعلم الطبيعي. يجادل لوتز، خصوصا في *Mikrokosmos* (1856-64) بأن الطبيعة، بما فيها الحياة، يمكن أن تفسر ميكانيكيا، لكن وحدة الوعي (أو قدرتنا على مقارنة تمثلين والحكم بأنهما متشابهان أو غير متشابهين) غير قابل لمثل هذا التفسير. تفترض التأثرات السببية في الطبيعة أنها وحدة عضوية مكونة من كينونات مستديمة. لا سبيل لفهم مثل هذه الكينونات بوصفها أرواحا متناهية، تناظر وعينا، ووحدتها مؤسسة على روح لامتناهية أو إله (مشخص). القوانين الطبيعية هي صيغة نشاط الله، الذي يستهدف تحقق القيمة الأخلاقية ويتوجب فهمه عبر تحليل مفهوم الخير. «أعماله نموذج للشواش والغائمية العاطفية التي أعقبت في ألمانيا انهيار المدرسة المثالية» (كولنجوود).

م.جي.آي.

H. Schnadelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933* (Cambridge, 1984).

* **لوثر، مارتن (1483–1546).** عالم لاهوت ألماني، عمل أستاذا للفلسفة ثم اللاهوت في وتنبرج، قائد الإصلاح البروتستنتي. شاهت سمعته بين الفلاسفة بحديثه عن *العقل بوصفه «بغي الشيطان»، يتوجب التضحية به كونه عدوا لله. العقل فسد بسبب الخطيئة الأولى، ومن ثم فإنه غير قادر على الوصول إلى تقدير صحيح لعلاقة الله بالإنسان. القانون الموسوي، الذي يسحق البشر والذي يقوم في الوقت نفسه بتقييد الله بعقد بشري، إنما هو ثمرة العقل. لا سبيل للخلاص إلا عبر هبات الرحمة والوحي الإلهية. رغم وجوب الامتثال للعقل في الشؤون البشرية، يتوجب في المسائل اللاهوتية فسح المجال للولادة الجديدة التي تمنحها الرحمة، بحيث يقصر جهوده لتوضيح على ما أوحى به الرب عبر الأنجيل. تاريخيا ولاهوتيا، يعد لوثر نقطة مهمة في الموروث الذي يفضي من مذهب بول في التبرير عبر الإيمان ومدينتي أوغسطين إلى ضد العقلانية التي يقرها كارل بارث.

أي.أوهـ.

B.A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford, 1962).

* **اللوجس** (logos). كلمة يونانية واسعة المعنى، تشير أساسا في سياق النقاش الفلسفي إلى المبدأ أو البنية أو النظام العقلاني، المفهوم الذي يهيمن على شيء ما، أو مصدر ذلك النظام، أو طرح مذهب فيه. الكلمة القريبة legein تعني «يقول»، «يخبر» «يعتبر». لذا فإن «الكلمة» التي كانت «في البدء» كما ترد في مستهل إنجيل القديس يوحنا تعد أيضا لوجس. يرد الجذر في الكثير من المركبات الإنجليزية، مثل biology, epistemology وغيرهما. في *Nichomachean Ethics*، يستخدم أرسطو التمييز بين جزء الروح الذي ينشأ بوصفه لوجوس (*عقلنا) وجزئها الذي يمتثل أو هو مرشد من قبل اللوجس (*عواطفنا). فكرة العقل المولّد (*logos spermatikos*) فكرة ميتافيزيقية عميقة في النقاش الأفلاطوني المحدث والمسيحي.

ن.جي.هـ.د.

للاطلاع على سياقات توظف فيها فكرة اللوجس بوجه عام، ليس ثمة ما هو أفضل من الميتافيزيقا الرواقية؛ انظر:

Stoic Philosophy (Cambridge, 1969).

* **لو دويف ميشيل (1948–).** فيلسوفة فرنسية معنية بفلسفة بيكون و*طوباوية مور. ترتاب في تخوم الفلسفة، في حين تؤكد أهميتها («.Ants and Women') تنتقد تجاهل الفلاسفة المحترفين للعلم، وتجادل بأن الجدل القائم ضمن العلوم غالبا ما يكون ابستمولوجيا (أي فلسفيا بالمعنى الدقيق). في *Hipparchia's Choce* ترتاب في طموح الفلسفة لأن تكون نشاطا متفردا يحقق وضوحا خالصا: الفلسفة مشكّلة ضرورة من قبل اللغة، الاستعارة، وعلاقات القوة. عندها، يقدم أشياع النسوية إسهاما خاصا. نقدهم للتصنيفات الجنسية في الفلسفة، العلم، والإنسانيات امبيريقي، فلسفي، سياسي، ويرتبط بمختلف الفروع المعرفية. النسوية ترى بوضوح كيف يتم يصعّد الخطاب إلى منزلة «الفلسفية» عبر عملية تتضمن القوة الاجتماعية.

إي.جي.ف.

*النسوية؛ هيلويس، عقدة.

Michele Le Doeuff, 'Ants and Women', or *Philosophy without Borders'* in A. Phillips Griffiths (ed.), *Contemprary French Philosophy* (Cambridge, 1987).

———, *Hipparchia's Choice* (Oxford, 1991).

* **لوفجوي، آرثر أو. (1873–1962).** فيلسوف

ومؤرخ أفكار أمريكي في جامعة هوبكنز ناصر *الواقعية النقدية، الواقعية المؤقتة، ونهجا في تقصي الأفكار عبر التاريخ. ناصر الثنائية في مذهبه الابستمولوجي، فارتأى أن ثمة «تغيرات في بنى مادية بعينها تنتج موجودات ليس مادية... لازبة هي نفسها نسبة إلى أية دراية بالواقعيات المادية». «المؤقتية»، فيما يقول، « هي النظرية الميتافيزيقية التي تقر... خاصية الواقع المتعدية ضرورة وغير المكتملة والقادرة على أن تضيف إلى ذاتها». في تصوره للتاريخ الفكري الأفكار الموحدة افتراضات أو عادات تصبح «بواعث ديالكتيكية»، حين تؤثر، رغم غموضها وعموميتها، «في مسار تأملات الإنسان في كل المواضيع تقريبا». يتتبع المؤرخ كل فكرة موحدة «عبر.... دوائر اختصاص التاريخ التي تقوم فيها بدور مهم بأي قدر، سواء سميت تلك الدوائر فلسفة، علما، أدبا، فنا، دينا أو سياسة». كان لوفجوي أيضا مدافعا مؤثرا وجريئا عن الحرية الأكاديمية.

ب.هـ.هـ.

Daniel J. Wilson, *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility* (Chapel Hill, NC, 1980).

*** لوكاس، جون (1929–).** فيلسوف من أكسفورد. واحد من أعماله المبكرة ـ برهانه على أن تبني إثبات جودل يبين بطلان المادية ـ يظل موضع نقاش متكرر. هو واحد من أكثر الفلاسفة المعاصرين تنوعا في الاهتمامات، وصاحب رؤى يدافع عنها بدقة وغالبا ما تكون غير تقليدية في مواضيع مختلفة تشمل علم السياسة، علم الأخلاق، النظرية القانونية، الهندسة، الأنفس، المكان، الزمان، حرية الإرادة، السببية، الدين، وتاريخ الفلسفة. أسهم كتابه *The Principles of Politics* (1966) في جلب الإحكام إلى موضوعه. في وقت لاحق، طور منطقا زمنيا مؤسسا على عمل برايز لكنه رفض بعض الافتراضات المتضمنة التي شك في أمرها. طبق هذا المنطق على إشكاليات تقليدية تتعلق بعلم الله المسبق، ودافع عن لاهوت ينكر خصائص تقليدية بعينها تعزى إلى الله، لكنه حافظ بل أضاف إلى تلك التي تؤكد الجانب الشخصي في الله.

جي.جي.م.

J.R. Lucas, *The Future* (Cambridge, 1989).

*** لوكاش، جورج (1885–1971).** أبرز فيلسوف ماركسي في المورث الهيجلي، اشتهر بكتابه *History and Class Consciousness* (1923)، حيث حاول طرح تبرير فلسفي للمشروع البلشفي. أكد التمييز بين الوعي الطبقي الفعلي والوعي الطبقي «المنسوب» ـ الميول التي سوف تحتازها البروليتاريا لو أدركت كل الحقائق. يؤكد لوكاش هنا على *الديالكتيك أكثر من توكيده على *المادية، ويجعل من مفاهيم من قبيل *الاغتراب والتشييء مفاهيم مركزية قبل نشر بعض من أعمال ماركس الأساسية المبكرة، التي دافع فيها عن هذا التأويل، بوقت طويل. لاحقا في حياته المديدة، التي قسمها بين العيش في موطنه المجر والاتحاد السوفيتي، أصبح المنظر الماركسي القيادي في الأدب، قبل إصدار عمله المبرز في الانطولوجيا الاجتماعية في العشرية الأخيرة من حياته.

د.مكل.

*الماركسية، الفلسفة.

G. Parkinson (ed.), *Gegrge Lukacs: The Man, his Work, and his Ideas* (London, 1970).

*** لوكاشيفتز، جان (1878–1956).** عالم منطق صاحب الكثير من الأفكار الجديدة في علم المنطق، منها *المنطق المتعدد القيم، الترميز الخالي من الأقواس أو *البولندي، أكسمة صورية *للقياس تشتمل على علم قياس مقامي، واعتباره التاريخي للمنطق الرواقي الشكل الأصلي للمنطق القضوي الحديث. أراد لوكاشيفتز من منطق ثلاث القيم أن يعكس أفكار أرسطو حول القضايا المستقبلية العارضة في *De interpretaione*. إذا صدقت اليوم القضية «سوف تحدث معركة بحرية غدا»، سوف يبدو أن حدوثها محدد سلفا أو محتم. إذا بطلت، فإن عدم حدوثها يبدو محتما. لكن مبدأ ثنائية القيم يقر أن أية قضية إما أن تكون صادقة أو باطلة. لضمان عارضية الحوادث المستقبلية، اقترح لوكاشيفتز ألا تعتبر قضايا المستقبل النحوي صادقة ولا باطلة، بل تتخذ قيمة صدقية ثالثة «غير محدد» أو «ممكن». يتم تعريف منطق لوكاشيفتز ثلاثي القيم عبر المصفوفات التالية، حيث 1 تعني «صادقة»، 0 تعني «باطلة»، و 1/2 «غير محددة»:

⊃	1	1/2	0	–
1	1	1/2	0	0
1/2	1	1	1/2	1/2
0	1	1	1	1

س.مكك.

*المقاميات، منطق؛ متعدد القيم، منطق.

J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic form The Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford, 1957).

——, *Selected Works* (Amsterdam, 1970).

* **لوك، جون (1632–1704).** أبرز الفلاسفة الإنجليز في الفترة المبكرة من الفلسفة الحديثة بعد الديكارتية، تعلم في مدرسة وست منستر وكنيسة المسيح، في اكسفورد. فضلا عن دراسته، ثم تدريسه، مواضيع من قبيل المنطق، الفلسفة الأخلاقية، الخطابة، واللغة اليونانية، كان له اهتمام معمق بالطب، ما جعله يقوم بخدمة اريل شافتسبيري. بوصفه سكرتيرا لشافتشبيري، وجد نفسه يخوض في السياسة البروتستنتية، ما أدى إلى نفيه إلى هولندا منذ عام 1683 حتى عام 1689 ،حيث رجع بعد تولي وليام أورنج العرش بقليل إلى إنجلترا ليعيش حياته التي كرسها للدراسة الخاصة والخدمة العامة.

كتب بشكل موسع - ليس فقط في مختلف فروع الفلسفة، بل أيضا في التربية، الاقتصاد، اللاهوت، والطب. حقق أكثر شهرة بكتابه الذي خلا من اسمه *Treatises of Government* (1960) و *Essay Concerning Human Understanding* (1690).

ألف *Treatises*، الذي اشتمل على فلسفته السياسية، في سني محنة الإقصاء، التي حاول أثناءها نصيره شافتسبيري وآخرون منع جيمس دوق يورك من وراثة العرش، ودافع عن حكومة الإجماع والحق في الانشقاق الديني.

The First Treatise، الذي يحظى الآن باهتمام أقل من *The Second Treatise*، يتكون أساسا من نقد نظرية روبرت فلمر (1680) *(Partriacha)* في الملكية المطلقة وحق الملوك الإلهي. لقد وجد لوك هذا المذهب في *السلطة السياسية، الذي يقر أن الله كفل لآدم سلطة كلية مطلقة، غير قابل لأن يطبق. لا سبيل لاستخدامه في تبرير السلطة السياسية الفعلية، إذ يستحيل أن تثبت نسبة إلى أي حاكم مفرد أنه أحد ورثة آدم. في مذهب بديل، يجادل في *The Second Treatise* بأنه على الرغم من أنه على الرعايا واجب تجاه اله يلزمهم بطاعة حكامهم، فإن سلطة حكامهم ليس معطاة من قبل الله، ولا مطلقة، وهي تتعاون مع واجبات رعاياه. إذا لم تكن أوامر الحاكم جديرة بالطاعة، قد تكون مقاومتها مبررة.

طور لوك مذهبه من فكرة الناس الذين يعيشون في *دولة الطبيعة، أحرارا من السلطة الخارجية، في أسر أو جماعات حرة. في هذه الدولة، على كل فرد واجب أمام الله ألا «يؤذي آخر في حياته... ، الحرية، ... الخيرات» (الجزء 6)، ومن ثم فإن لديه حقا مناظرا في الدفاع ضد مثل هذا الهجوم. غير أنه لا يلزم احترام تلك الحقوق والواجبات وطاعتها. قد تعوز البعض القدرة على الدفاع عن حقوقهم، وقد يسرفون في الدفاع عنها. لهذا السبب يتفق الناس على التوحد، «والدخول في مجتمع لتكوين شعب واحد، كينونة سياسية واحدة، تحت حكومة عليا» (الجزء 89). هكذا يتخلون عن دولة الطبيعة «وينصّبون قاضيا... لديه سلطة لحسم كل النزاعات وتعويض الأضرار التي قد تطال أي عضو في الثروة المشتركة» (الجزء 89). لكن هذه السلطة ليست مطلقة في معاملاتها وقراراتها: إنها مسؤولة عن «إرادة الأغلبية وعزمها» (الجزء 96). تشكل أراء الناس وطموحاتهم محكمة استئناف ممكنة ضد الحاكم. القبول الشعبي لا يخلق فحسب بل ينتج الوجود المستمر للمجتمع السياسي الذي ينادي به لوك.

يطرح التمييز الذي يعقده لوك بين *القبول الضمني والصريح رده على الاعتراض الذي يقر أنه لا وجود لشاهد تاريخي على خلق السلطة السياسية، وأن الناس إنما يولدون في مجتمعات مدنية ويخضعون للقانون والسلطة دون اختيار. بالبقاء في المجتمع، يقر المرء قبولا ضمنيا له. اقتراح لوك بأن «المرء حر دوما في ... أن يدمج نفسه في جماعة أخرى، أو في ... أن ينشأ جماعة جديدة» (الجزء 121) يعد أقل معقولية الآن منه آنذاك. بيد أن مذهبه على وجه عمومه قد يعد طريقة مثيرة في تحليل بنية السلطة السياسية المشروعة، وفي تبيان أنها مؤسسة أساسا على قبول المحكوم. يحصل مفهوم القبول الضمني على المزيد من الدعم عبر سماح لوك بإمكان المقاومة المشروعة أو *الثورة. «تحتفظ الجماعة دوما بقوة عليا للحفاظ على نفسها... من مشرعيها، حين يكون أفرادها حمقى أو أشرارا إلى حد يجعلهم يقومون بمكايد ضد حرياتهم أو ممتلكاتهم» (الجزء 149).

نترك الآن فلسفة لوك السياسية لنلتفت إلى مذهبه الابستمولوجي أو نظريته في المعرفة. يتوجب أن نقوم بفحص العمل الذي اشتهر بها أكثر من غيره، تحفته الرائعة *An Essay Concerning Human Understanding*.

لأنه كان يعتقد جازما بأننا قد وجدنا في هذا العالم من قبل الله متوقعا بعثا في عالم آخر، فإن غايته في هذا الكتاب هي اكتشاف نوع الأشياء التي مكننا الله من الدراية بها، والكيفية التي يتوجب علينا من ثم توجيه واستخدام عقولنا وفهمنا. هكذا يخبرنا أن مقصده هو «البحث في أصالة، يقينية، ومدى المعرفة البشري؛ فضلا عن أسس ودرجة الاعتقاد، الرأي، والتصديق»

(II. i. 2).

يقر لوك منذ البداية أنه ليست هناك فكرة أو معرفة من أفكارنا ومعارفنا (أكانت نظرية أم أخلاقية) «فطرية»؛ العقل ساعة الميلاد أشبه ما يكون «بالصفحة البيضاء» (II. i. 2)، وكل أفكارنا مستمدة من الخبرة. بيد أن مثل هذه الأفكار المؤسسة على الخبرة ليست سوى «مواد العقل والمعرفة» (II. i. 2). المعرفة ذاتها «لا تشكل لنا غير إحساساتنا» (Draft A, 157). إنها نتاج لتحليل العقل الارتباطات القائمة بين الأفكار. يجمع لوك بين *امبيريقيته بخصوص الأفكار *بعقلانية بخصوص المعرفة. عنده، في غياب العقل ليس لدينا سوى معتقدات، بحيث لا نحصل على معرفة. «يتوجب أن يكون العقل الحكم والمرشد النهائي لكل شيء» (IV. xix. 14).

تسهّل زعمه بأن كل *أفكارنا، كل مواد المعرفة، مستمدة من الخبرة عبر تميز بين الأفكار البسيطة والمركبة ـ حيث الأفكار البسيطة لا تقبل التحليل ولا التعريف، والأفكار المركبة قابلة أن تشكل من بسائط. ثمة أنواع مختلفة من الأفكار المركبة (مثال، الذهب، الرصاص، الخيول)، التي تمثل أشياء في العالم المادي؛ الصيغ (مثال المثلث والعرفان بالجميل) التي «هي توابع أو عواطف مرتبطة بالأشياء المادية» (II. xii. 4)؛ وعلاقات (مثال الوالد، أبيض من). يدافع لوك عن قوله بأن كل الأفكار مستمدة من الخبرة عبر اعتبار حالات من قبيل «المكان، الزمان، اللامتناهي، وعدد قليل آخر من الحالات» (II. xii. 8)، مثل الإدراك الحسي، الصلابة، الذاكرة، العدّ، الإرادة، المادة الخالصة بوجه عام، السبب والنتيجة، والهوية. يتضح أنه يجد هذه الأفكار الفلسفية المهمة مثيرة بذاتها أيضا.

أصبح نقاشه *«للجوهر الخالص بوجه عام» (II. xxiii. 2) سيئ السمعة وثمة تصورات مختلفة لما يقصده. غالبا ما يعتقد أنه ينكر الرؤية التي تبناها برتراند رسل لاحقا والتي تقر أن الأشياء المادية ليست سوى «حزمة من الخصائص». بكلمات أخرى، يفترض غالبا أنه يريد القول، فضلا عن الخصائص، باحتياز الأشياء على «قوام» يقوم «بدعم» خصائصها. وفق تأويل آخر، يتوجب ألا نعتبر «مقوم» لوك في سياق مسائل منطقية تتعلق بالفرق بين «الأشياء» و«الخصائص»، بل يتوجب اعتباره مادة كما يفهم من أشياع الجسيمية في عهده، الذين قاموا ببعث الذرية اليونانية القديمة، أو بشكل أكثر تحديدا، ترتيبات مفردة من جسيمات المادة، ترتيبات يسميها لوك الجواهر الحقيقية للأشياء المادية.

نقاشه للهوية موضع اهتمام مستديم أيضا. إنه يقر وجود نسبية بخصوص الهوية. «هل هذا هو ما كان هنا من قبل؟» هذا يتوقف على نوع الهذا المقصود. إذا كان كتلة من المادة، فإنها ذات الكتلة إذا كانت تتكون من الجسيمات نفسها؛ إذا كان جسما حيا، فلا حاجة لأن يكون الأمر على تلك الشاكلة: «ينمو المهر حتى يصبح حصانا... لكنه هو نفسه طيلة الوقت... رغم وجود تغير بيّن في الأجزاء» (II. xxvii. 3). تكمن الهوية هنا في كون المادة مرتبة بشكل متصل بطريقة متشابهة بحيث «تشاطر الحياة نفسها» (II. xxvii. 6). لكن الشخص ليس مجرد جسم حي. الهوية هنا هي هوية «كائن عاقل مفكر، يحتاز على عقل، وتأمل، ويمكن له اعتبار نفسه بوصفها نفسه، ذات الشيء المفكر في مختلف الأزمنة والأمكنة» (II. xxvii. 9). إن وصف لوك للشخص بأنه «كائن عاقل مفكر» لا يعني أن اتصالية الوعي الذاتي هي اتصالية شيء ليس ماديا، هو الوعي الذاتي، فمن الواضح أنه لا يقبل هذه الرؤية التي يقرها ديكارت.

الواقع أن كتاب لوك *Essay* يشتمل على قدر مناسب من النقد الموجه لديكارت؛ اعتبار الامتداد جوهر الأشياء المادية، والزعم بأن العقل يفكر دائما، مثالان آخران على ما يعترض عليه. على ذلك، فإن ديكارت، «هذا الجنتلمان الجدير الإعجاب الذي يحظى به» هو الذي أنقذه من الظلامية (كما تبدو) التي أشاعتها المدرسية الأرسطية المهيمنة آنذاك والتي تعرض لها طالبا. إنه مدين له «بالإلزام العظيم المتعلق بالانعتاق من الطريقة غير المفهومة في التحدث عن الفلسفة» (*Works*, iv. 48). أيضا، أخذ منه مفهوم «الفكرة» المركزي، الذي بذل جهدا في تشكيله (الفكرة «أي موضوع الفهم حين يفكر الإنسان» (*Essay*, I. i. 8)) بوصفها شيئا يرتهن أساسا بالعقل، عوضا عن أن يكون كينونة أفلاطونية ذات أية علاقة قد تقوم مع عقولنا.

في Epistle to the Reader يشير لوك إلى «أشكال مبهمة تعوزها الأهمية من الكلام» يقرها المدرسيون. إنه يوجه نقدا إليها في الكتاب الثالث، On Words، حيث ينكر كون الألفاظ التصنيفية في لغتنا تقابل «جواهر حقيقية» تُفهم لا بالطريقة التي يفضلها لوك (بوصفها مكونات جسيمية)، بل «كأشكال أساسية» تجعل الأشياء، عبر تجسدها فيها، من نوع أو آخر. الراهن أنه يجادل بأن التصنيف مسألة اهتمام وملائمة بشريتين، وأن الألفاظ العامة تقابل «جواهر اسمية»، أفكار ذهنية مجردة لا نستطيع تشكيلها بأنفسنا. الكلية والشمولية، فيما يقول، «لا تنتمي إلى الوجود الحقيقي للأشياء»؛

بل هي مبتكرات ومخلوقات الفهم، أبدعها كي يستعملها» (III. iii. 11).

في الكتاب الرابع، تُعرّف *المعرفة «بأنها إدراك العلاقة والاتفاق أو الاختلاف... الخاص بأي من أفكارنا» (IV. i. 2). تصدق بعض القضايا لأن الأفكار المعنية مرتبطة بحيث تجعلها صادقة. العدد يكون زوجيا أو فرديا بفضل وجود ارتباط بين فكرة «العدد» وفكرة «الزوجية» و«الفردية». إننا عبر «إدراك» تلك العلاقات نحصل باستخدام نور العقل على المعرفة. أحيانا يكون إدراك الارتباط بين فكرتين مباشرا، فنحصل على «معرفة بدهية». في أحيان أخرى تكون غير مباشرة، عبر وساطة ارتباطات وأفكار أخرى، فتكون المعرفة «برهانية». حين يعني العجز الذهني أو عوز الارتباط الواقعي أننا لا نستطيع إدراك أي ارتباط، «فقد نتخيل، نخمن، أو نعتقد، لكننا سوف نقصر دوما عن المعرفة» (IV. i. 2).

تعريف المعرفة بأنها إدراك الارتباط بين الأفكار لا يناسب درجة ثالثة من المعرفة، «معرفتنا الحسية» بوجود الأشياء «دوننا» التي تناظر أفكارنا (IV. ii. 14). فضلا عن ذلك، رغم أن يقينية المعرفة الحسية ليست بقدر الدرجتين الأخريين، فإنها تظل جديرة عند لوك باسم المعرفة؛ وهو ينبذ المرتابين في وجود عالم خارجي. بسبب حديثه عن تطابق الأشياء الخارجية وأفكارنا، أعتبر دائما واقعيا تمثيليا بخصوص الإدراك؛ غير أنه اعتبر من قبل البعض في السنوات الأخيرة، رغم إقراره أن العقل «لا يدرك سوى أفكاره» (IV. iv. 3)، واقعيا مباشرا.

يبدو تعريفه للمعرفة كاملا نسبة لمعرفتنا القبلية بموضوع من قبيل الهندسة، التي تتعامل مع صيغ من قبيل «المثلث». ولكن ماذا عن معرفتنا في مجالات ما كان يعرف «بالفلسفة الطبيعية»، مثال معرفتنا بأن مادة الذهب طيعة ومادة الجرافيت ليست طيعة؟ بالتوكيد أن هذا مؤسس على الملاحظة والخبرة لا على الإدراك الذهني لأي ارتباط بين الأفكار. إن لوك يلحظ مثل هذه الحالات حيث، بسبب وجود «طلب ارتباط يمكن اكتشافه بين تلك الأفكار التي نحتاز عليها... لا يبقى لدينا سوى الملاحظة والخبرة» (IV. iii. 28)، وهو يقول صراحة إنها لا تشكل «معرفة»، بل تشكل ما يسميه اعتقادا أو رأيا.

ورث لوك التقابل بين المعرفة بالمعنى الدقيق والاعتقاد أو الرأي عن المدرسيين، لكنه لا يعتقد، خلافا لهم، أن «الرأي» أو «الاعتقاد» بخصوص الخصائص وسلوك المواد في العالم الخارجي غير جدير بأن يحصل عليه. إنه ينحاز لفكرة دراسة الطبيعة دراسة منظومية مؤسسة ملاحظيا وتجريبيا، من النوع الذي أجراه زميله وصديقه الكيميائي روبرت بويل، الذي يشير إليه في 'Epistle to the Reader'» بوصفه أحد «مؤسسي ثروة التعلم المشتركة العظام».

السبب الذي يجعل «الفلسفة الطبيعية عاجزة عن أن تصبح علما» (IV. xxi. 10)، أي فرعا منظوميا من المعرفة كما عرّفها لوك، أننا لا نعرف الجواهر الحقيقية، المكونات الجسيمية، للمواد التي تدرسها. حقيقة أننا لا نستطيع إدراك أي ارتباط بين كون الشيء ذهبا وكونه طيعا لا يعني عدم وجود ارتباط. إن خصائص الذهب تتوقف أو هي نتيجة للتكوين الجسيمي، ، ولو عرفنا بنية جسيماته وطريقة ترتيبه لعرفنا لماذا اختص بتلك الخصائص. بكلمات أخرى، لو كانت فكرتنا عن الذهب فكرة عن جوهره الحقيقي لربما تسنى رؤية ارتباط بين كون الشيء ذهبا وكونه طيعا.

غير أن هذا القصور في معرفتنا، أن الفلسفة الطبيعية عاجزة عن أن تصبح علما، ليس مدعاة للتشاؤم. «الاعتقادات» و«الآراء» التي نحتاز بخصوص خصائص مواد العالم تكفي للأمور العملية التي نصادفها في حياتنا. «لدى البشر سبب للرضا بما مكنهم الله من القيام به، إذا أنه وهبهم... كل ما هو ضروري لمقتضيات الحياة» (I. i. 5).

الهندسة، خلافا «للفلسفة الطبيعية»، علم وتنتمي إلى هذا الجانب من أفق المعرفة. ذلك أنها لا تتعامل مع مواد (الذهب، الرصاص، مثلا) بل مع صيغ (المثلث مثلا) نعرف جواهرها الحقيقية. كما هو الحال مع المواد، مثال الذهب، فإن كون صيغة شكل مثل المثلث هي ما هي، هو ما يجعله يحتاز على الخصائص التي يحتاز عليها؛ ولكن في حين نجهل في الحالة الأولى الجوهر الحقيقي، فإننا نعرفها في الحالة الثانية، أو هكذا يزعم لوك. زاوية المثلث الخارجية تساوي مجموع زاويتيه الداخليتين المقابلتين بسبب كونه شكلا ذا ثلاثة أضلاع مغلقة في المكان؛ ولأن فكرتنا عن المثلث فكرة عن جوهر حقيقي، نستطيع أن نرى ارتباطا بين كون الشيء مثلثا واحتيازه على الزوايا التي يحتاز.

معرفتنا مقيدة من قبل أفكارنا، وبوجه عام يمتد نطاقها بقدر ما هي أفكار عن جواهر حقيقية. لكن الأشكال الهندسية ليست الوحيدة في كونها صيغا، ولذا فإنها ليست الأشياء الوحيدة التي نعرف جواهرها

الحقيقية. أفكار الأخلاق صيغ أيضا، ولوك يعتقد أنه عبر تطبيق مناسب يمكن تطوير علم منظومي في الأخلاق مشابه للهندسة. ولكن رغم أن العقل البشري قطع شوطا «في انشغاله العظيم والمناسب بالأخلاق» (Works. viii. 140) فإن التطور كان بطيئا.

رغم أن المبادئ الأخلاقية ليست فطرية ولا يسهل اكتسابها على العقل، لا حاجة لأن يظل المرء جهولا بواجباته والإلزاماته. إن هذا لا يعني اعتبار الأشياء على علاتها والتخلي عن فكرة المعرفة الأخلاقية كلية. نستطيع بعد وقوع الحدث أن نعثر على براهين مبرّرة عقلانيا لما سبق للإنجيل أن قاله. على ذلك، بعض «من أربكتهم مقتضيات الحياة» (I. iii. 25) قد لا يجدون وقتا لهذا ويتوجب أن تكون أخلاقياتهم مسألة «إيمان» أو «اعتقاد».

نتيجة لوك العامة المتعلقة بمدى معرفتنا، لا تقر فحسب أن الله «مكننا من اكتشاف [معتقدات تكفي] لمؤونة تناسب [هذه] الحياة » (I. i. 5)، بل تقر أيضا أنه وضع في متناول فهم عقلانيتنا «السبل التي تهدي إلى الأفضل» ووهبنا سبل الحصول على معرفة «ما هو ضروري... للعلم بالفضيلة» (I.i. 5).

كان الكثير من ردود الفعل المبكرة لـ Essay نقدية، وقد اعتبر أحيانا مرتابا. ولكن بالرغم من أنه يضع قيودا على قدرتنا على المعرفة والفهم، فإنه متشائم بالكاد من الموقف البشري. لقد رام صراحة هزيمة الفكرة اليائسة التي تقر «إما أنه لا شيء اسمه الحقيقة، أو أن الجنس البشري تعوزه السبل الكافية للدراية بها» (I. i. 2). على ذلك، فإن هجومه على الأفكار الفطرية اعتبر ذا مترتبات خطرة على الدين والأخلاق، الدور الذي أناط بالعقل بخصوص الدين اعتبر أنه يفضي إلى ربوبية لا شخصية، واقتراحه إمكان أن تفكر المادة (رغم توكيده أن «كل غايات الأخلاق والدين العظيمة مؤمنة دون إثباتات فلسفية على خلود الروح» ((IV. iii. 6)، قد اعتبرت مصدر رعب. لقد استجاب بركلي، أول فيلسوف بريطاني مبرز بعد لوك، بطريقة سلبية لما اعتبره مترتبات ارتيابية وإلحادية لفلسفة لوك.

أثر إطار مقاربة لوك للعقل البشري في علم النفس والابستمولوجيا. لقد قارب ديفيد هارتلي (1705-57)، جوزيف برستلي (1733-1804)، فرانسيس هتشسون (1694-1747)، جيمس مل (1733-1836)، واتين كونديلاك (1715-80) هذه الإشكالية عبر تحليل الخبرة، على طريقة لوك، إلى عناصر وتركيباتها وتجميعاتها.

يمكن العثور على كثير من أفكار (Essayتوكيد الملاحظة والنظرية الجسيمية في المادة، الهجوم على المدرسيين، مكانة العقل في الدين) عند معاصريه الأقل شأنا، لكنه كان مدافعا قويا ونشطا عنها. لقد أصبح، صحبة صديقه وزميله في كلية الجمعية الملكية اسحق نيوتن، أحد أبرز شخصيات عصر *التنوير. لقد حظي بالتبجيل، آنذاك وحتى الآن، بسبب عقلانيته الصاحية والحكيمة، وتوكيده الفرداني على وجوب قيامنا بتقويم دقيق للآراء وفق مناقبها، بشكل مستقل عما يراه الآخرون، خصوصا إذا كانوا يشكلون أغلبية أو يتولون السلطة. «يتوجب على التجربة والفحص أن يدفعا ثمن [الحقيقة]».

ر.س.و.

Richard Ashcraft, *Locke's Teo Treatises of Government* (London, 1987).

Michael Ayers, 2 vols. (London, 1992).

John Dunn, *John Locke* (Oxford, 1984).

John Locke, *A Draft of Lock's Essay Concerning Human Understanding* (1971). transcribed by P.H. Nidditch (Sheffield, 1980).

———, *Two Treatises of Government* (London, 1960).

الاقتباسات المحدثة جزئيا مأخوذة من طبعة لاسليت النقدية .(Cambrifge, 1960) الإشارات إلى *Second Treatise.*

———, *Essay Concerning Human Understanding* (London, 1960).

الاقتباسات المحدثة جزئيا مأخوذة من طبعة ب.ه. ندث المتميزة .(Oxford, 1975)

———, *Works* (London, 1823).

R.S. Woolhouse, *Locke* (Brighton, 1983).

J.W. Yolton, *Locke and the Compass of the Human Understanding* (Cambridge, 1970).

* **الألوان.** تشكل الألوان جزءا من العالم المحسوس، ومن ثم فإن تفسيرها يرتبط بنظريات العقل والإدراك الحسي. تأثر الكثير من الأعمال التي أنجزت في هذا الخصوص بالتعليم الذي يقر أن الألوان تنتمي إلى القطاع الثانوي في التمييز بين*الكيفيات الأولية والثانوية. هذا هو المذهب الذي يقر أنه بينما تعد الكيفيات الأولية، مثل الشكل، الحجم، والوزن جوهرية نسبة إلى الأشياء المادية، فإن الكيفيات الثانوية، من قبيل اللون، الطعم، والرائحة ليست كذلك. غالبا ما يتضمن ذلك المذهب الزعم بأنه في الوعي الذاتي، تشبه الألوان *الإحساسات الجسدية، مثل الألم. ولكن في حين قد تبدو هذه المقاربة

للكيفيات الثانوية واعدة نسبة إلى إحساسات من قبيل اللمس والتذوق، التي تتضمن بالفعل إحساسات، فإنه لا يناسب طابع الخبرة اللونية أن نفترض أن الإبصار العادي يتضمن كون المرء واعيا بعينيه أو أي من أجزاء جسده. ثمة مقاربات أخرى تعرّف الألوان بأنها خصائص موضعية تختص بها الأسطح. على ذلك، ليس هناك ترابط بسيط بين هذه الخصائص واللون الذي يدرك حسيا، والفلاسفة يظلون في انتظار نظرية تولف بشكل مرض بين الجوانب الذاتية والموضعية في الألوان.

ج.و.مك.

C.L. Hardin, *Colours for Philosophers* (Cambridge, 1988).

* **لـويـاثـان** LEVIATHAN (Leviathan). أو *the Matter, Form, and the Power of A Commonwealth Ecclesiastical and Civil*، تحفة هوبز الرائعة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، كتاب طبع عام 1651 (الطبعة اللاتينية عام 1668). العنوان مستمد من الفصل 41 في كتاب جوب. لوياثان وحش بحري «هو ملك على أطفال الفخار» (المقطع الشعري 34). اختياره هذا العنوان لكتابه إنما بين أنه يجد في الفخار، خصوصا الرؤية التي تقر أن المواطن الفرد يعرف ما يكفي لجعله يتحدى قوانين السلطة، تفسيرا لحاجة الليفياثان المصطنع، الدولة، لسلطة مطلقة. ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام، يطرح الأول تصورا في الأشخاص قبل الدولة، ويبين الثاني وجوب تشكيل الدولة بحيث تخدم مقاصدها، السلام الدائم، في حين يوضح الثالث كيف يتسق هذا مع الإنجيل المسيحي. أما القسم الرابع فهجوم على الكاثولكانية الرومانية. أهمية الدين إنما تستبان من حقيقة أن القسمين الأخيرين يشكلان نصف الكتاب.

ب.ج.

* **لويس، ديفيد** (1941–). فيلسوف أمريكي، يعمل الآن أستاذا للفلسفة في جامعة برنستون. عمل أساسا في الميتافيزيقا وفلسفة العقل واللغة والمنطق. في الخمسة وعشرين عاما الفائتة طور نسقا ميتافيزيقيا منظوميا تسيطر عليه فكرتان. الأولى مبدأ يسميه «العارضية الهيومية» مفاده أن العالم برمته مكون من شؤون الواقع المادية المحلية، وسائر الحقائق إن هي إلا عرض لهذه (*العارضية). هذا مبدأ هيومي في نكرانه الارتباطات الضرورية بين شؤون الواقع. الثانية هي نموذجه للواقعية: ثمة عوالم ممكنة أخرى بسكانها (*العوالم الممكنة)، وهو يدافع عنها بالركون إلى نفعها الفلسفي: العوالم الممكنة الحقيقية تعين في تفسير ظواهر متنوعة من قبيل السببية، الشرطيات، محتويات النزوعات القضوية، وطبيعة الخصائص. وكما يقول لويس، فإن نموذجه للواقعية قد واجه العديد من «النظرات التشكيكية» ولكنه لم يواجه سوى القليل من الأمثلة المخالفة.

ت.سي.

D.K. Lewis, *Philosophical Papers*, 2 vols. (Oxford, 1986).

* **لويس، كلارنس ارفنج** (1883–1964). فيلسوف أمريكي ركز في أعماله المبكرة على المنطق الرمزي ومنطق المقاميات ثم عني بالابستمولوجيا، نظرية القيمة العامة، الفلسفة الاجتماعية، وعلم الأخلاق. يجادل بأن المعرفة الامبيريقية تتوقف على «معطى حسي أو ذاتي وفئة *قبلية من المبادئ والتصنيفات نؤول عبرها المعطى. وفق «البراجماتية المفهومانية» التي يشايعها، يحتاز القبلي على «بدائل»؛ إنه ليس مجموعة من الحقائق السرمدية أو البينة بذاتها أو بنى ضرورية في العقل، بل فئة من المخططات المفهومية تنظيمها لخبرتنا عرضة للتعديل وفق أسس براجماتية، وعرضة للتبدل، حين لا تسهم في «التلبية طويلة الأمد» لحاجاتنا.

ك.هـ.

A.P. Schilpp, *The Philosophy of C.I. Lewis* (La Salle, Ill., 1966).

* **الليبرالية**. إحدى الأيديولوجيات السياسية الكبرى في العالم الحديث، وهي تتميز بالأهمية التي تعزوها *لحقوق الفرد المدنية والسياسية. يطالب الليبراليون بقدر كبير من *الحرية الشخصية - بما فيها حرية الضمير، التعبير، التجمع، الوظيفة، وفي وقت متأخر، الحرية الجنسية - التي يتوجب على الدولة أن تحجم عن التدخل فيها، إلا لحماية الآخرين من أن يطالهم الأذى.

من بين أشياع الليبرالية المبرزين نذكر جون لوك، امانويل كانت، بنجامين كونستانت، ويلهلم فون همبولدت، جون ستيوارت مل، ت.ه.، جرين، ل.ت. هوبهاوس، وعقب فترة الحرب، ازيا برلن، ه.ل.أي. هارت، جون راولز، وورنالد دوركن.

في البداية، ظهرت الليبرالية كحركة مهمة في أوربا في القرن السادس عشر. تعد الليبرالية اليوم، خصوصا بعد أفول *الشيوعية، الأيديولوجيا المهيمنة في كثير من أجزاء العالم. ثمة طريقتان مألوفتان لتفسير ظهور الليبرالية. وفق إحدى الرؤى، نشأت الليبرالية عن ملاحظة أن التسامح هو البديل الوحيد «للحروب

الدينية». عقب نشوب عدد لا يحصى من الحروب، ارتضى البروتستنت والكاثوليك على حد السواء أنه لا يتأتى للدولة أن تفترض أو تفرض ولاء متحمسا مشتركا لإيمان مفرد، وأن القاعدة المستقرة الوحيدة للنظام السياسي إنما تتعين في فصل الكنيسة عن الدولة. قامت الليبرالية ببساطة ببسط هذا المبدأ من مجال الدين إلى سائر مجالات الحياة الاجتماعية، حيث يحتاز المواطنون على معتقدات متضاربة بخصوص معنى غاية الحياة. لا تستهدف الدولة الليبرالية حسم هذه النزاعات، بل تروم توفير مرجعية «محايدة» يستطيع المواطنون ضمنها السعي وراء مفاهيمهم المختلفة في الحياة الخيّرة. تشكل الليبرالية وفق هذه الرؤية الاستجابة الإنسانية الوحيدة للتعددية والتنوع المحتم حدوثهما في المجتمعات الحديثة.

في المقابل، يجادل نقاد الليبرالية بأنها نشأت تبريرا أيديولوجيا لظهور *الرأسمالية، وأن صورتها للفرد المستقل مجرد تمجيد للسعي وراء المصالح الذاتية في السوق. لقد استبدلت الليبرالية شبكة الإلزامات المتبادلة التي تربط بين الناس في الجماعات العرقية، والدينية، وما في حكمها بمجتمع مؤسس على التنافس و*الفردانية الذرية.

قد يكون هناك شيء من الحقيقة في كل ذينك التفسيرين. تاريخيا، ارتبطت الليبرالية بالرأسمالية، رغم أن معظم الليبراليين المعاصرين يرون أن *العدالة تتطلب تنظيم السوق لضمان المساواة في الفرص، بل حتى المساواة في الموارد. الذين يستمرون في الدفاع عن *السوق الحرة، من قبيل فردريك هييك وروبرت نوزتش، يسمون اليوم *بالقدريين، في مقابل ليبرالي الخدمة الاجتماعية أو دعاة المساواة الليبراليين، من أمثال راولز ودوكن. (في أوربا، غالبا ما يشير مصطلح «ليبرالي» إلى نصير السوق الحرة؛ في أمريكا الشمالية، نصير دولة الخدمة الاجتماعية.)

ثمة تحد أساسي يواجه الفلاسفة الليبراليين يتعين في تفسير علة وجوب أن تكون للحرية الفردية أسبقية على قيم منافسة من قبيل الجماعة أو *الكمالية. لماذا يتوجب على الدولة ترك الأفراد ينتقدون ويتخلون عن عادات الجماعة التقليدية، أو ممارسة أساليب في العيش تعوزها القيمة تحط من شأن المرء ؟

غالبا ما يفترض أن الدفاع عن الليبرالية محتم أن يرتكن على شكل من أشكال *الذاتانية أو *الارتيابية بخصوص القيم. إذا كانت قيم الناس مجرد تفضيلات ذاتية، لا أساس عقلانيا أو موضوعيا يدعمها، ليس ثمة مبرر لقيام الدولة بتفضيل سبل للعيش على غيرها.

عدد قليل جدا من الليبراليين يتبنى فعلا هذه المحاجة الذاتانية، رغم أنها غالبا ما تعزى لهم من قبل النقاد. الذاتانية توفر دفاعا ضعيفا عن الحرية الفردية. فمن جهة، تتعارض الذاتانية مع طريقة معظم الناس في فهم حيواتهم، فنحن نفترض عادة أن ثمة سبلا للعيش أفضل بطبيعتها من غيرها. فضلا عن ذلك، لو كانت الذاتانية صحيحة، لأبقت على القيم العقلانية دون تبرير. حين يجادل الليبراليون بأن الدولة التي تحمي حقوق الأفراد والمساواة في الفرص أفضل من المجتمع الاستبدادي أو المتحجر، فإنه يعتبرون هذا معتقدا أخلاقيا يمكن الدفاع عنه، لا بوصفه شيئا يفضلونه على المستوى الذاتي. ولكن إذا كانت المزاعم المتعلقة بالحقوق والعدالة قابلة لأن يدافع عنها، فكذا يفترض أن يكون شأن المزاعم المتعلقة بمختلف مفاهيم الخير. نتيجة لذلك، رام معظم الليبراليين الدفاع عن حرية الاختيار دون إنكار قابلية قيمة مفاهيم مغايرة في العيش الخيّر لأن يدافع عنها.

ثمة تنويعة من الحجج غير الارتيابية على حرية الاختيار ضمن الموروث الليبرالي. يجادل الليبراليون الكانتيون بأن القدرة على *الاستقلالية العقلانية هي أرقى قدرات الإنسان، ما يجعلها بذاتها جديرة بالاحترام. يجادل الليبراليون النفعيون بأن الإكراه والأسلوب الأبوي أفعال مضادة للإنتاج على المدى الطويل، لأن الحقيقة إنما تنشأ عن المناظرة الحرة مع الباطل، كما أن ثمة سبلا للعيش ذات قيمة تنشأ من تجارب في العيش فاشلة في بدايتها. أما ليبراليو «التسوية المؤقتة» *(Modus vivendi)* فيجادلون بأن استخدام الدولة في تكريس مفهوم مثير للجدل في الخير إنما يفضي إلى قيام نزاعات مدنية، وأن الليبرالية توفر السبيل الوحيد لتعايش أشياع سبل العيش المتضاربة.

تعرضت تلك البراهين كلها إلى انتقادات حاسمة. يبدو أن معقولية براهين النفعية والتسوية المؤقتة تركز بقوة إلى الظروف العملية، وفي حين يوفر البرهان الكانتي برهانا أكثر شمولية، فإنه يثير جدلا حادا. الراهن أن ليبراليي التسوية المؤقتة يجادلون بأن استخدام الدولة في تكريس الاستقلالية العقلانية لا يقل «تعصبا» عن تكريس البروتستنتية.

حتى حال قبول الالتزام الليبرالي بالحرية الفردية، ثمة أسئلة تواجه شروطها الاجتماعية والثقافية المسبقة. القدرة على التخير بطريقة عقلانية ومرشدة ليست فطرية - بل يتوجب أن تكتسب عبر التنشئة والتربية. أيضا، لا

معنى لحرية التخير ما لم يحتز الأفراد على مدى مناسب من البدائل للتخير بينها ـ أي حال توفر أساليب عيش وعادات متنوعة في المجتمع. يجادل بعض نقاد النزعة *الجماعية بأن الليبرالية لم تعن بشروط *الحرية السياسية الاجتماعية المسبقة. الواقع أن النقاد يجادلون بأن الممارسة غير المقيدة لحرية التخير من قبل الأفراد سوف تقوض أشكال الأسرة والحياة الجماعية التي تسهم في تطوير قدرة الناس على التخير وتوفر لهم بدائل تحتاز على معنى. وفق هذه الرؤية، تقوم الليبرالية بسحب البساط من تحت قدميها ـ الليبراليون يبجلون الحقوق الفردية حتى حال تقويضها الشروط الاجتماعية التي تجعل الحرية الفردية ذات قيمة.

عادة ما يرد الليبراليون على هذا النقد بالجدل بأن الحقوق الفردية، التي هي أبعد ما تكون عن الإسهام في تقويض الجماعات والجمعيات الاجتماعية، توفر أفضل حماية لها. سوف تبقى الجماعات الجديرة فعلا بولاء الناس عبر القبول الحر والمشاركة الطوعية التي يقوم بها أعضاؤها. الجماعات التي يرتهن بقاؤها بدعم الدولة، لأنها عاجزة عن الحفاظ على أعضائها أو عاجزة عن كسب ولائهم، غالبا ما تكون غير جديرة بالدعم والولاء. مثال التسامح الديني إنما يقترح أن ثمة منقبة يتميز بها هذا الرد. لقد قامت الضمانات القانونية لحرية الضمير الفردية بتوفير الكثير من الحماية لقطاع كبير من الطوائف الدينية، في حين أنها تقوم بدرء الفساد والميز اللذين غالبا ما يلازمان الدين المدعوم من قبل الدولة. إمكان تعميم هذا المثال مسألة فيها نظر.

ثمة سؤال مماثل يثار بخصوص استقرار المجتمع الليبرالي السياسي طويل الأمد. غالبا ما تتوحد المجتمعات غير الليبرالية عبر مفاهيمها المشتركة في الخير، مثل الدين المشترك، العرق أو النسب المشترك. يبدي أعضاء مثل هذه المجتمعات استعدادا للتضحية المتبادلة بسبب ما يشتركون فيه. ولكن ما الذي يوحد المجتمع حين ينتسب أعضاؤه إلى أعراق وخلفيات متطرفة مختلفة بحيث لا يتشاركون في مفهومهم للحياة الخيرة؟

يقترح بعض الليبراليين أن الرابط الذي يجمع مواطني المجتمع الليبرالي الالتزام بالمبادئ الليبرالية الخاصة بالحرية و*المساواة. ثمة جدل حول ما إذا كان هذا الرابط «قويا» إلى حد يكفي لتوحيد المجتمع. ذلك أن المجتمع الليبرالي يطلب في نهاية المطاف الكثير من أبنائه: أن يبدو استعدادا للتضحية (مثال الخدمة العسكرية)، وأن يهتموا بالشؤون العامة (مثال مراقبة السلطة السياسية)، وممارسة ضبط النفس في سلوكياتهم الشخصية ومطالبهم السياسية. يجنح الليبراليون إلى التركيز على حقوق المواطنة، لكن المجتمع الليبرالي سوف ينهار لو أن مواطنيه لم يقبلوا واجبات بعينها ويقوموا بتجسيد بعض القيم. يبدو من المرجح أن ثمة حاجة إلى قيام الأفراد بتبني مفهوم أقوى للتضامن والجماعية كي يقبلوا هذا الضرب من الواجبات.

يجادل النقاد *المحافظون بأن الاستقرار التاريخي الذي شهدته المجتمعات الليبرالية مؤسس على فهم قبل ليبرالي للهوية المشتركة بين أعضائه. مواطنو إنجلترا، مثلا، لا يعتبرون بعضهم بعضا أصحاب حقوق فرديين، بل أعضاء رفقاء في الأمة الإنجليزية، ينتمون إلى ثقافة وتاريخ مشتركين. إن هذا يثير فيهم إحساسا بالتضامن يعد قبليا نسبة إلى الالتزام المشترك بالليبرالية قدر ما يعد أقوى منه. إن هذا التضامن القومي هو ما يفسر لماذا يتعاون الإنجليز ويضحون من أجل بعضهم بعضا. غير أن المحافظين يوجسون خيفة من أن هذا الإحساس بعضوية «الشعب» أو الثقافة أو الجماعة نفسها يتلاشى تدريجيا بسبب فردانية الحقوق الليبرالية، التي تعامل الناس تعاملا مجردا عن روابطهم ومسؤولياتهم الجماعية.

المثير أن كثيرا من الليبراليين، منهم جي.س. مل، يوافقون على أن الليبرالية لا تقوم إلا في بلدان لديها إحساس معمق بالقومية. غير أن منظري ليبرالية ما بعد الحرب ينزعون شطر إنكار فكرة وجوب أن تتوحد الليبرالية نفسها مع النزعة القومية، ويجادلون عوضا عن ذلك (أو يقتصرون على إقرار) أن الالتزام المشترك بمبادئ ليبرالية يكفي أساسا للوحدة الاجتماعية.

مسألة ارتهان تماسك المجتمع الليبرالي بإحساس جماعي أو قومي بهوية مشتركة تظل موضوعا مهما للنقاش. ومهما يكن التفسير، أثبتت المجتمعات الليبرالية أنها مستقرة إلى حد لافت. يحذرنا داير من عجز الليبرالية عن تضمن الميول المركزية في الميول الفردية يمكن أن يوجد عند كل جيل في القرون الثلاثة الأخيرة، لكنه يبدو أن المجتمعات الليبرالية قد تدبرت أمرها في حين كانت مختلف أشكال الملكية، الثيوقراطية، الاستبدادية، والشيوعية تجيء وتغدو.

رغم الاختلاف حول أسس الليبرالية الفلسفية وعمليتها من وجهة نظر اجتماعية، فإن لغتها الأساسية ـ الحقوق الفردية، الحرية السياسية، المساواة في الفرص ـ أصبحت لغة مهيمنة في الخطاب العام في معظم الديمقراطيات الحديثة.

و.ك.

*ضد ـ الشيوعية؛ الحرية السياسية والمساواة؛ الاستبدادية؛ الرفاهة.

Ronald Dworjin, 'Liberalism', in *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985).

L.T. Hobhouse, *Liberalism* (Oxford, 1964).

J.S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty, Consideration on Representative Government*, ed. H.B. Acton (London, 1972).

Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics* (New York, 1984).

*** الليبرتانية.** تيار فرنسي أساسا ظهر في القرنين السادس عشر والسابع عشر أنكر الوحي المسيحي واعتبر العقل والطبيعة المعيارين الوحيدين للأخلاق، القانون، والسياسة. أول من استخدم مصطلح ليبرتاني هو كالفن، وقد استخدمه ضد المنشقين الدينين الذين الذين قالوا بحرية الضمير في مسائل الدين والأخلاق. بعد ذلك طبقت الليبرتانية تطبيقا واسعا على الموقف التالي: إنكار اللاهوت والميتافيزيقا المؤسستين على الوحي «الإلهي» بوصفهما غير مشروعتين (خصوصا إنكار خلود الروح، العقاب والثواب في الآخرة، الغائية في الطبيعة، وترتيب التاريخ بطريقة فيها عناية)؛ التعددية في مسائل الدين والأخلاق؛ دفاع ارتيابي عن الشك في المسائل الفلسفية والدينية؛ إقرار الأصل التاريخي ثم الفبركة البشرية اللاحقة في الدين، العقائد، والدوجما؛ *الإلحادية أو *الربوبية على الأقل؛ والأبيقورية. ثمة شخصيات فرنسية مبرزة تبنت الليبرتانية نذكر منهم بيير تشارون، ومونتانين فرانسوا دي لا موث لو فير، وبيير جاسندي. في إيطاليا تبنى مفكرون ليبرتانيون من قبيل بيترو بومبونازتز، جيليو سيزر فانيني، برونو، وكمبانيلا تأويلا طبائعيا للسيكولوجيا والفيزياء الأرسطيين. ثمة صورة رائجة لليبرتاني المنحل أخلاقيا نجدها في شخصية جون جوان ـ دون جيوفاني: الممارس للجنس غير الشرعي، الملحد، والساخر من القانون الإنساني والإلهي.

ب.

R. Pintard, *Le Libertinage erudit dans la premiere moitie du XVIIe siecle* (Geneva, 1983).

G. Spini, *Ricera dei libertini* (Florence, 1983).

*** ليبنتز، جوتفريد ويلهم (1646–1716).** فيلسوف عقلاني مبرز ولد في ليبزج وتوفي في هانوفر. كان ليبنتز على ألفة بكل التطورات العلمية الأساسية التي طرأت في النصف الثاني من القرن السابع عشر، كما كانت له إسهامات مهمة في الجيولوجيا، علم اللغة، التأريخ، الرياضيات، والفيزياء، فضلا عن الفلسفة. تدرب أصلا في مجال القانون، حيث كسب لقمة عيشه من محكمة هانوفر بالجمع بين دور المستشار، الدبلوماسي، المكتبي، والمؤرخ. كان يعمل بالفلسفة (والفيزياء والرياضيات) في أوقات فراغه. رغم أن معظم أعماله لم تنشر إلا بعد وفاته، وثمة قدر لا يستهان به لم ينشر حتى الآن، كانت إسهاماته في القانون، الرياضيات، الفيزياء، والفلسفة معروفة وتحظى باحترام شديد من قبل معاصريه المثقفين الأوربيين بفضل ما نشره ومراسلاته الكثيرة مع مثقفي مختلف المجالات. أكثر ما جلب له الشهرة في حياته هو أعماله في الرياضيات، خصوصا تطوير *الحساب. الجدل حول هوية من تعزى له أسبقية اكتشاف الحساب ـ نيوتن أم ليبنتز ـ أسر انتباه معاصريهما. يبدو أن الرأي العلمي المعاصر قد انتهى إلى أن كل منهما قد اكتشف أسس الحساب بطريقة مستقلة عن الآخر، وأن اكتشاف نيوتن قد سبق اكتشاف ليبنتز، لكن نشر ليبنتز لنظرية الحساب الأساسية سبق نشر نيوتن لها.

رغم أن ليبنتز لم ينشر في حياته إلا كتابا واحدا في الفلسفة ـ (*The Theodicy*) ـ (1710)، فقد نشر أعمالا فلسفية لا يستهان بقدرها في المجالات الأوربية الأكثر روجا بين المثقفين في عصره، مثال أبحاثه «Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas' (1684)، «Brief Demonstration of a Notable Error of Descartes' (1686)، «Whether the Essence of Body Consists in Extension' (1691)، «New System of Nature' (1698). أيضا كتب دراسة طويلة تبلغ حجم الكتاب عن *امبيريقية لوك، *New Essays on Human Understanding*، لكنه قرر عدم نشرها حين علم بوفاة لوك.

طرأ على تفكيره الفلسفي تطور مهم: الميتافيزيقا الناضجة، التي عرضت هيكليتها في *Monadology* (1714)، تختلف بطريقة لافتة عن عمله الأسبق في طبيعة الأجسام. على ذلك، بقيت بعض المبادئ ـ متطلب أن يستوفي الأفراد الأساسيون في المذهب *الأنطولوجي المقبول (الجواهر الفردية) المعايير الأكثر إحكاما الخاصة بالوحدة الجوهرية، واشتراط أن تكون الجواهر المفردة محتازة على قدرات سببية ومن ثم أن تكون مراكز جاذبية حقيقية. في *Monadology* يعرض ليبنتز المخطط الأساسي لنسقه الميتافيزيقي الناضج غير مصحوب بالكثير من البرهنة على النتائج المعروضة فيه. اعتبر مثلا الفقرتين الأوليين من :*Monadology*

1. الموناد، الذي سوف نناقشه هنا، ليس سوى جوهر يدخل في المركبات ـ بسيط، أي لا أجزاء له.

2. يتوجب أن توجد جواهر بسيطة، إذ إن هناك مركبات؛ فالمركب ليس سوى تجميع لبسائط.

هذه تعاليم لافتة. إذا كانت صادقة، يبدو أنه لا وجود لجواهر ممتدة ماديا. غير أنه لا ريب أن البرهان الوارد في الفقرة الثانية في حاجة إلى دعم لا يستهان به. ربما نعثر على أكمل صياغة للتعالم المتعلقة، والأسباب التي جعلت ليبنتز يقبلها، في مراسلاته (1698-1706) مع برتشر دي فولدر، حيث يصوغ مبدأه الأنطولوجي الأساسي في الفقرة التالي:

إذا اعتبرنا المادة بدقة، يتوجب أن نقول إنه لا يوجد شيء سوى جواهر بسيطة، وفيها لا شيء سوى الإدراك والميل الفطري. فضلا عن ذلك، المادة والحركة ليستا جواهر أو أشياء بقدر ما هي ظواهر الموجودات المدرِكة، التي تتموضع واقعيتها في تناغم كل مدرِك مع نفسه (نسبة إلى أوقات مختلفة) ومع مدرِكات أخرى.

في هذه الفقرة، يزعم ليبنتز أن الأفراد الأساسيين كينونات لامادية لا أجزاء مكانية لها وخصائصها دالة لإدراكاتها وميولها الفطرية. في تلك المراسلة، كما في Monadology، يعرض ليبنتز مبادئه الميتافيزيقية الأساسية المتعلقة بتلك الجواهر اللاماجية البسيطة. بخصوص *السببية، يرى ليبنتز أن الله يخلق ويحفظ ويساعد في أفعال كل جوهر مخلوق. كل موناد مخلوق نتيجة سببية لوضعه الأسبق، باستثناء وضعه الابتدائي حالة الخلق، وكل أوضاع أخرى تنتج بسبب تدخل إلهي معجز. رغم أن السببية ضمن الجواهر هي القاعدة في حالة الجواهر المخلوقة، إلا أنه ينكر إمكان قيام علاقة سببية داخل الجواهر المخلوقة. إنه، فيما ينكر، إنما يتفق مع مالبرانش، لكنه يعزل نفسه عن النزعة المناسبية التي يقرها مالبرانش عبر توكيده التلقائية، أي أن كل جوهر مفرد هو سبب وضعه الخاص به. التعليم القائل بتلقائية الجواهر إنما يضمن لليبنتز أن الجواهر الفردية المخلوقة مراكز نشاط، وهذا أمر اعتبره شرطا ضروريا للفردية الحقيقية.

كان ليبنتز حساسا لفكرة أن هذا المخطط يتناقض مع الفهم المشترك ـ أنه يبدو أن هناك كينونات مادية، ممتدة مكانيا، توجد في المكان، تتأثر سببيا فيما بينها كما تتأثر معنا. لقد حمل مزاعم الفهم المشترك محمل الجد أكثر مما فعل أي من معاصريه. في الجملة الثانية، في الفقرة التي سلف لنا اقتباسها، يوجز ليبنتز طريقته في «الحفاظ على المظاهر» المكرسة إلى حد يستوجب الحفاظ عليها. ثمة مبدآن في لب هذه المحاولة: (1) كل موناد مخلوق يدرك كل موناد آخر وفق مستويات متنوعة من التميز؛ (2) برمج الله المونادات حال خلقه إياها بحيث إنه بالرغم من أنه لا موناد يتأثر سببيا مع أي موناد آخر، يحتاز كل منها على الإدراكات التي نتوقع، لو كانت متأثرة، ويحتاز كل منها على الإدراكات التي نتوقع، لو كانت أشياء مادية ممتدة مدرَكة. الأول هو مبدأ التعبير الكلي؛ الثاني هو مبدأ *التناغم سابق الإنشاء. في حالة الأشياء المادية، يصوغ ليبنتز مكونات صياغة فينومينولوجية، مؤسسة على تناغم سابق الإنشاء ضمن مدركات المونادات. في حالة التأثر السببي بين المونادات، يطرح تحليلا يقر أن الواقع المؤسس زيادة في وضوح المدركات المتعلقة الخاصة بالكائن السببي الظاهر، مصحوب بانخفاض مناظر في وضوح المدركات المتعلقة الخاصة بالكينونة التي يظهر أن فعلا قد مورس عليها.

تشمل ميتافيزيقا ليبنتز الناضجة ثلاثة تصنيفات للكينونات يتوجب منحها درجة من الواقعية: الكينونات المثالية، الظواهر المكرسة، والموجودات الواقعية، أي المونادات بإدراكاتها وميولها الفطرية. عنده، الأشياء المادية مثال على الظواهر المكرسة، في حين أن المكان والزمان كينونتان مثاليتان. في الفقرة التالي المقتبسة من رسالة أخرة بعثها إلى دي فولدر، يقوم ليبنتز بصياغة التمييز بين الكينونات الواقعية والمثالية:

في الكينونات الواقعية لا شيء سوى مقدار متمايز، أي كميات المونادات، أي جواهر بسيطة... لكن الكمية المتصلة شيء مثالي، يتعلق بالممكنات، وبالواقعيات، بقدر ما هي ممكنة. تتضمن المتصلة أجزاء غير محددة، في حين أن لا شيء غير محدد في الكينونات الواقعية، حيث يوجد كل تقسيم يمكن إحداثه. الأشياء الواقعية مركبة بالطريقة التي يكون العدد وفقها مكونا من وحدات، والأشياء المثالية مركبة بالطريقة التي يكون العدد وفقها مكونا من كسور. الأجزاء واقعية في الكل الواقعي، ولكن ليس في المثال. بالخلط بين الأشياء المثالية والجواهر حين ننشد أجزاء واقعية في نظام أجزاء ممكنة وغير محددة في مجموعة الأشياء الواقعية، نقحم أنفسنا في متاهة المتصلة وفي تناقضات لا سبيل لتفسيرها.

إن اعتبار ليبنتز لمتاهة المتصلة يشكل أحد مصادر علم المونادات عنده. في النهاية، يخلص إلى أن كل ما يقبل القسمة إلى ما لانهاية دون أن يصبح كينونة لا تقبل

المزيد من القسمة ليس فردا أساسيا في أي مذهب أنطولوجي مرض. جزئيا، يركن استدلال ليبنتز هنا إلى اعتقاده بأن الكينونات القابلة للقسمة لا تستطيع استيفاء معيار الوحدة الجوهرية المتطلب من قبل الأفراد الأساسيين. أصالة وتعقد استدلاله المتعلق بهذه المواضيع معروضان في مراسلته مع دي فولدر، ومع آرنولد. إبان عملية تشذيب الاعتبارات الميتافيزيقية التي شكلت علم المونادات، يقوم بصياغة التعاليم التالية والدفاع عنها: *تماهي اللاامتمايزات ـ المبدأ القائل بأن الجواهر الفردية تختلف نسبة إلى خصائصها الداخلية غير العلائقية؛ نظرية الإدراكات الدقيقة ـ أن كل موناد مخلوق يحتاز على إدراكات لا تعيها؛ فضلا عن مبادئ التعبير الكلي، التناغم سابق الإنشاء، والتلقائية، التي سبق ذكرها.

مقاربته *للمكان و*الزمان، التي صاغها في مراسلته مع صمويل لكارك عنصر مهم في تناوله للكينونات يعتبره مثالا. إنه يحلل مفهوم المكان والزمان عبر العلاقات المكانية القائمة بين الأشياء المادية، متنكبا الالتزام بالمكان بوصفه كينونة مستقلة.

يمكن اقتفاء طريق آخر يسلكه ليبنتز في بعض نتائجه حول بعض الظواهر المكرسة، خصوصا الأشياء المادية. إنه يجادل بأن التطبيق الصحيح لاكتشافات جاليليو المتعلقة بتسارع الأجسام الساقطة على ظاهرة التصادم تثبت أنه يتوجب ألا نماهي بين القوة وكمية الحركة، أي الكتلة مضروبة في السرعة، كما اعتقد ديكارت، بل يتوجب قياسها بضرب الكتلة في مربع السرعة. من هذه النتيجة، يشتق ليبنتز نتائج ميتافيزيقية مهمة ـ أن القوة، خلافا لكمية الحركة، غير قابلة لأن تماهى مع بعض صور الامتداد، ومن ثم فإن ديكارت أخطأ حين ماهى بين المادة والامتداد وتعديلاته. إنه يخلص إلى أن كل جوهر مادي يحتاز ضرورة على مكون لامادي، صورة أساسية تفسر قوته النشطة.

متاهة المتصلة سالفة الذكر هي إحدى متاهتين يقر ليبنتز أنهما أربكتا العقل البشري. تتعلق المتاهة الثانية إمكان التخير الحر. يتعين لب هذه المشكلة عنده في تفسير كيف كان يمكن للأشياء أن تكون خلافا على ما هي عليه. لقد التزم بتصور تضمّن ـ المفهوم في الصدق، أي أن القضية لا تصدق إلا إذا كان مفهوم محمولها متضمنا في مفهوم موضوعها. لكن هذا يستلزم فيما يبدو أن كل القضايا الصادقة صادقة مفهوميا، ومن ثم صادقة ضرورة، ما يستلزم أنه ما كان للأشياء أن تكون خلافا لما هي عليه. لكنه ينكر أن كل القضايا الصادقة مفهوميا صادقة ضرورة، حيث يستخدم مذهب التحليل اللامتناهي، مقرا أنه في حالة الحقائق العارضة، يتضمن مفهوم الموضوع مفهوم المحمول، لكنه لا يوجد تحليل متناه للمفاهيم المتعلقة التي تثبت هذه الحقيقة. في المقابل، يجادل ليبنتز أنه في حالة الحقائق الضرورية، ثمة دائما تحليل متناه للمفاهيم المتعلقة التي تشكل إثباتا للقضية المعنية.

لليبنتز إسهامات مهمة في فلسفة اللاهوت. يشتمل *Theodicy* على حله لإشكالية *الشر، أي مسألة اتساق الحقائق المتعلقة بالشر في هذا العالم مع مفهوم *الله بوصفها كائنا كلي القدرة، كاملا أخلاقيا، وخالقا ـ وهذا مفهوم يلتزم به ليبنتز. من ضمن العناصر الأساسية في حله لهذه المسألة مبدأ مفاده أن هذا العالم هو أفضل عالم ممكن. لقد بلغ هذا الحل على النحو التخطيطي التالي. كان ملتزما كلية بمبدأ السبب الكافي، الذي يقر أن أنه بالنسبة لكل وضع متحقق يتوجب أن يكون ثمة سبب كاف لتحققه. بتطبيقه على اختيار الله عالما ممكنا كي يخلقه، يستلزم هذا المبدأ وجوب احتياز الله على سبب كاف لخلق هذا العالم بالذات، أو هكذا ارتأى ليبنتز. وعلى اعتبار أن الله كامل، يتوجب أن يتعلق هذا السبب بقيمة العالم الذي اختير. لذا، فإن العالم المختار محتم أن يكون أفضل العوالم الممكنة.

أيضا قام بما اعتبره إسهاما مهما في صياغة *البرهان الأنطولوجي على وجود الله. إنه يزعم أي البرهان الأنطولوجي، كما صاغه ديكارت مثلا، إنما يثبت وجود كائن كامل، ولكن حال استيفاء شرط حاسم: المقدمة التي تقر إمكان كائن كامل. لقد اعتقد ليبنتز أنه لا أحد من أسلافه قد أثبت صدق هذه المقدمة، ولذا اضطلع بهذا الأمر. الكائن الكامل كائن يحتاز على كل كمال. الكمال خاصية إيجابية بسيطة. لذا يستحيل وجود برهان على وجود تناقض صوري متضمن في افتراض احتياز الكائن ذاته على كل الكمالات. وعلى اعتبار استحالة وجود برهان على تناقض صوري، يتوجب أن يكون بالإمكان أن يحتاز الكائن ذاته على كل تلك الكمالات. مثل هذا الكائن كائن كامل، ومن ثم فإن الكائن الكامل ممكن.

رغم أنه لم ينشغل بالإشكاليات الابستمولوجية بقدر ما انشغل بها ديكارت أو الامبيريقيون البريطانيون، فقد كانت له إسهامات مهمة في نظرية المعرفة. في تعليقه على مذهب جون لوك، *New Essays on Human Understanding*، يدافع بقوة عن مبدأ مفاده أن العقل

يحتوي على أفكار فطرية، وهو يلخص جدله مع لوك في النقاط التالية:

إننا نختلف حول نقاط مهمة. تتعلق المسألة بمعرفة ما إذا كانت النفس في ذاتها خالية تماما مثل ورقة كتابة لم يكتب عليها شيء (لوح أملس)... وما إذا كان كل ما ينقش هناك مصدره الحس والخبرة، أم أن النفس تشتمل أصلا على مصادر مختلف المفاهيم والتعاليم التي تميط الأشياء الخارجية اللثام عنها بين الفينة والأخرى.

الزعم بأن بعض المفاهيم والتعاليم فطرية نسبة إلى العقل زعم مهم في ميتافيزيقا ليبنتز وفي نظريته في المعرفة، لأنه يرى أن بعض المفاهيم المركزية في الميتافيزيقا ،مثال مفاهيم النفس، الجوهر، والسببية، فطرية.

عبر مسيرته العلمية، طور ليبنتز مختلف الأنساق في المنطق الصوري، أسس معظمها على مذهب تضمن المفهوم في الصدق، الذي سلف ذكره. توفر بعض تلك الأنساق عناصر منهج في المنطق الصوري يعد بديلا أصيلا للمنطق الأرسطي ونظرية التكميم المعاصرة.

ر.سي.سلي.

الطبعة النهائية لأعمال ليبنتز، التي تظل بعيدة عن الاكتمال، هي:

G.W. Leibnz: Samtliche Schriften und Briefe (Darmstand, 1923-).

السلسلتان 2 و6، على التوالي، هي المراسلات والأعمال الفلسفية. في الوقت الراهن، الطبعة الأكثر فائدة هي:

G.W. Leibinz: Die philosophischen Schriften, ed. C.J. Gerhardt, 7 vols. (Berlin, 1875-90).

أفضل مصدر لمعلومات البيوجرافية المتعلقة بأعماله هو:

Emile Ravier, Bibliograohie des CEuvres de Liebniz (Paris, 1937), as supplemented by Paul Schrecker, 'Un bibliographie de Leibniz', *Revue philosophique de la France et de l' Etranger* (1938).

أفضل مصدر للمعلومات البيوجرافية المتعلقة بالأدبيات الثانوية في أعماله هو:

Kurt Muller and Albert Heinekamp (eds.), *Leibniz-Bibliographie: Die Literatur uber Liebniz bis 1980* (Frankfurt am Main, 1984).

أكمل طبعة لأعماله الفلسفية بالإنجليزية هو:

Leroy E. Loemker, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht, 1969).

يتوفر أيضا:

New Essays on Human Understanding. tr. Peter Remnant and Jonathan Bennet (Cambridge, 1981), and the Theodicy, ed. Austin Farer, tr. E.M. Hugard (New Haven, Conn., 1952).

ننصح بالتالي عينة للأدبيات الثانوية الضخمة التي كتبت عنه:

C.D. Broad, *Leibniz: An Introduction* (Cambridge, 1975); Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz* (Oxford, 1986); Nicholas Rescher, *Leibniz: An Introduction to his Philosophy* (Totowa, NJ, 1979); Catherine Wilson, *Leibniz's Metaphysics* (Manchester, 1989).

*** ليتشنبرج، جورج كرستوف (1742–99).** عالم فيزياء ألماني اشتهر، فضلا عن تجربة في الكهرباء، بأقواله المأثورة. كان أحد رجالات التنوير: «يمكن عزو كل الأذى الذي لحق بالعالم إلى تبجيل القوانين والأديان القديمة الشامل غير المميِّز». ناصر *الكانتية و*الارتيابية: «لو أخبرنا ملَك عن فلسفته، أعتقد أن كثيرا من إقراراته سوف تكون من قبيل «2 × 2 = 13». ارتاب حتى في *كوجيتو ديكارت: «يتوجب أن نقول إنها تفكر، تماما كما إنها ترعد. إقرار الكوجيتو إقرار مغال، إذا ترجمت «أنا أفكر»؛ «أنا ونفسي. أشعر بنفسي - هذان شيئان متمايزان. فلسفتنا الباطلة مدموجة في لغتنا بأسرها: إننا لا نستطيع أن نستدل دون أن نستدل، بطريقة ما، على نحو خاطئ. إننا نغفل حقيقة أن التكلم، بصرف النظر عن موضوعه، هو نفسه فلسفة». غالبا ما قام شوبنهور بالاقتباس منه، كما استشهد هيجل في *Phenomenology of Spirit* بنقده الساخر لنظرية لافاتر في علم الفراسة (*Physiognomy*) (1778). ما يقوله عن الآخرين يسري عليه: «حاجة الأرض إلى نوعهم أكبر من حاجة السماء».

م.جي.آي.

J.P. Stern, *Lichtenberge: A Doctrine of Scattered Occasions* (Bloomington, Ind., 1959).

*** ليزنوسكي، ستانسلو (1886–1939).** منطقي بولندي، تعين رد فعله *للمفارقات المنطقية في اشتراط إحكام متطرف في المنطق. مثال ذلك، أقر وجوب ألا يتضمن النسق المنطقي افتراضات حول العالم، باستثناء ما هو متضمن في تحديد الصيغ المكتوبة. لقد أفضى به هذا إلى تطوير ثلاثة أنساق منطقية ليست ارثودكسية: تلازمي، أنطولوجي، ومتعلق بعلم الأجزاء. الأول نسق في المنطق القضوي مؤسس على مفهوم التكافؤ، والثاني يؤكسم علاقة الكل بالجزء، أما الأخير فيتضمن محاولة مثيرة للجدل لتأويل *المكممات دون افتراض وجود أي شيء يتجاوز التعبيرات المكتوبة. أيضا طرح نظرية مركبة بطريقة استثنائية في *التعاريف. تأثيره غير مباشرة في معظمه، رغم أن تلاميذه (خصوصا

تارسكي، الذي يدين بالكثير له في تعريفه للصدق). قد يتغير هذا الوضع لو ترجمت أعماله إلى الإنجليزية.

و.أي.هـ.

Peter M. Simons, 'Lesniwski's Logic and its Relation to Classical and Free Logic', in George Dorn and P. Weingartner (eds.), *Foundations of Logic and Linguistics: Problems and their Solutions* (New York, 1985).

*** ليكان، وليام ج. (1945–).** طور نظرية *شروط الصدق الخاصة بدلالات الجمل في *Logical Form and Natural Language*، وفحص الاعتراضات القياسية ضد سيمانتكس شروط الصدق. تنشأ هذه الاعتراضات عن حقائق تتعلق بالغموض، المؤشرية، الزمن النحوي، وجوانب أخرى من اللغة حال استخدامها، مثال الافتراضات الاستلزامات التحادثية الخاصة بما يقوله المرء. تطبق نظرية ليكان السيمانتية في شروط الصدق على مسائل حاسمة في علم اللغة النفسي وفي تصور في القدرات اللغوية والإدراك ـ معرفية.

في *Consciousness* يطور نظرية وظيفية في طبيعة العقل، «وظيفية قزمية» تؤكد المستويات التي تجد فيها المذاهب السيكولوجية والإدراك ـ معرفية في الفكر والفعل تطبيقاتها، من المستوى السطحي الخاص بالفهم المشترك إلى المستوى الذي تعزى فيه التمثلات إلى أنساق إدراك معرفية قاطنة في الدماغ ومن ثم إلى أنساق إدراك ـ معرفية فرعية تقوم بأدوار شبه عقلية يشكل تنفيذها حيواتنا النفسية. يشتمل *Judgement and Justification* على تطبيق هذا الضرب من *الوظيفية على الطبيعة ودور الاعتقاد. هنا وفي مواضع أخرى يدافع ليكان عن النظرية التمثيلية للعقل.

د.ج.

William G. Lycan, *Consciousness* (Cambridge, Mass., 1987).

———, *Judgement and Justification* (Cambridge, 1988).

*** ليسنج، جونهولد افريم (1729–81).** فيلسوف وكاتب مسرحي ألماني، تبنى المثل *التنويرية في الحرية والتسامح، لكنه في الاستاطيقا بشّر بالحركة الرومانسية. في *Laocoon: On the Limits of Painting and Poetry* (1766)، حاول التمييز بين القوانين التي تحكم الأدب والفنون التصويرية، وعارض استاطيقا ونكلمان الكلاسيكية، مدافعا عن الفن التعبيري الخالي من القيود الشكلانية. في سلسلة من الأبحاث، *Hamburg Dramaturgy* (1767-9)، يناقش الطبيعة الحقة للتطهر الأرسطي وأفضلية شكسبير نسبة إلى التراجيديا الفرنسية. في أعماله اللاهوتية، خصوصا *The Education of the Human Race* (1780)، يهاجم الدوجماطيقية الدينية باسم الدين الحق. «التربية عند الإنسان الفرد، كالوحي عند الجنس البشري بأسره»: سوف يلحق عصر السعادة والطموح الراهن عصر يقوم البشر فيه بواجبهم. مجاهرته بالاسبينوزية قبيل وفاته عملت على بعث اسبينوزا، الذي سبق أن اعتبر «كلبا ميتا».

م.جي.آي.

A. Ugrinsky (ed.), *Lessing and the Enlightenment* (London, 1986).

*** ليفي ـ بروهل، لوشين (1857–1939).** اشتهر أساسا بدراستيه *Primitive Mentality* و *How Natives Think*. يجادل ليفي ـ بروهل بأن عقلية من يسمون بالبدائيين تختلف جذريا عن العقلانية الغربية. الخبرة البدائية «روحية» بمعنى أن العاطفة تهيمن عليها، في حين أن الخبرة العلمية إدراك ـ معرفية إلى حد كبير. فضلا عن ذلك، فإن «الفكر قبل المنطقي» عند البدائيين لا يحكمه قانون عدم التناقض، قدر ما تحكمه المشاركة، كما يحدث حين يقوم أعضاء جماعة طوطمية يعتبرون أنفسهم متماهين مع طوطمهم. غير أن ليفي ـ بروهل يسلم، في كتابه *Notebook* الذي كتبه قبل رحيله بعامين، بأن عزل عقلية بدائية عامة قد عمل على تضليله: المشاركة الروحية أكثر وضوحا عند البدائيين، لكنها حاضرة في كل عقل.

ر.ل.ب.

C. Cazeneuva, *Lucien-Levy-Bruhl* (New York, 1972).

*** ليفيناس، امانويل (1906–).** فيلسوف فرنسي تأثر *بالفينومينولوجية و*الفلسفة اليهودية. ولد في لتوانيا، وقد قام بتقديم الفينومينولوجيا إلى فرنسا في الثلاثينيات بعد أن درس هوسرل وهيدجر اللذين يدين لهما بالكثير. تناقش محاضراته *Time and the Other* (1948) مواضيع من قبيل الزمان، الموت، وعلاقاتهما بمواضيع أخرى فصّلها في عمله الأساسي *Totality and infinity* (1961). شاغله الأساسي هو ترسيم علاقة «الوجه–لوجه» الأخلاقية بالآخر، وهي علاقة رغم كونها مباشرة ومفردة، ترانسندنتالية. السعي وراء هذا الإمكان جعله يمضي إلى «حدود الفينومينولوجيا»، وينقد الكثير من الفلاسفة السابقين لانشغالهم بالأنطولوجيا. في كتابه *Otherwise than Being* (1974)، يبحث عن شكول لغوية تحول دون مثل هذا الانشغال، وتمكّن من تبادل أخلاقي مع *الآخر. نشر أيضا قراءات دينية تلمودية.

أي.سي.أي.

Sean Hand (ed.), *The Levinas Reader* (Oxford, 1989).

* **ليفي ـ شتراوس، كلود (1908–)**. أنثروبولوجي واثنوجرافي فرنسي، من رواد أنصار نهج *البنيوية حين يطبق على الأسطورة، الشعائر، السرد الشفهي، نظم القرابة، وأساليب التمثيل الرمزي. لم يكن يستهدف تفسير حالات فردية، بل الكشف عن البنية التحتية ـ النحو التحتي للفكر الأسطوري ـ الذي يوحد دلالات وأشكال خاصة بالثقافة لا يحصى عددها. هكذا قد يستبان أن أساطير اليونان القدماء والهنود الأمريكيين المحدثين أو الأسكيمو، رغم كل الفروق السطحية، مستمدة من المصفوفة الوراثية ذاتها من الصراعات التي فرضت حسمت. عنده الفكر الأسطوري نوع من «البريكوليج» [الإصلاحات]، منطق يستعمل بديلا مؤقتا لكل أساليب المواد الثقافية الموجودة أو المرتجلة، دون أن يتأتى اعتباره أكثر «بدائية» من منطقنا. هكذا تجمع أعماله بين الشكلانية المحكمة ونطاق واسع من المصادر ـ تركن إلى ثقافات قديمة ومعاصرة ـ وأسلوب يروم أحيانا التنسيق بين هذه المحاور في تعددية صوتية شبه واجنرية.

سي.ن.

Claude Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, tr. J. and D. Weightman (New York, 1969).
———, *The View from After*, tr. J. Neugroschel and P. Hoss (New YORK, 1985).

* **ليكس تاليونس** (lex talionis). قانون الثأر، وهو يقر أن *العقاب المستحق لا يزيد ولا يقل عن الأذى الذي لحق في الجرمية، وفي الحالة المثلى يعكس الجريمة. يرد هذا في قانون حامورابي (حوالى 1700 ق.م.)، لكنه اشتهر في الإقرار الإنجيلي «النفس بالنفس، العين بالعين، السن بالسن... والجرح بالجرح..». (Exodus 21: 22-5). يتفق الشراح على أن الليكس تالينوس الإنجيلي قد طرح بوصفه حدا أعلى *للانتقام المسموح به، أي انتقم بما ليس هو أكثر من العين بالعين، الخ.

الليكس تالينوس، الذي يشار إليه أيضا بـ *jus talions* (الحق في الثأر)، كما عند كانت، يقيد في صيغته الأكثر عقلانية الجرائم التي ترتكب ضد الأشخاص. وحتى في هذا السياق، ثمة تعديلات يتوجب إجراؤها. هكذا يشترط حامورابي أنه لا يتوجب ضرب الشخص الذي يضرب أباه، بل يجب أن تقطع يداه. وكما أشار بلاكستون في *Commentary on the Laws of England* (1765-70)، «ثمة جرائم عديدة، لا تقبل هذه الجزاءات في أي صور من صورها، دون أن تبدو منافية للعقل وشريرة».

ه.أي.ه.

Marvin Henberg, *Retribution: Evil for Evil in Ethics Law, and Literature* (Philadelphia, 1990).

* **لينين، فلاديمير لليتش يليانوف (1870–1924)**. قائد الحزب البلشفي في السياسة الروسية ومهندس ثورة 1917. رغم أنه ليس معنيا بشكل أساسي بالفلسفة، فإن إسهاماته الأساسية في هذا المجال ذات تأثير لا يستهان به.

أولها، *Materialism and Empirio-Criticism* (1909)، كتاب يجادل ضد تبني رفيقه بلشوفيك بوجدانوف لرؤية ماخ التي تقر أن العالم يتكون برمته من إحساسات. يعد مذهبه إلى حد كثير صيغة مبسطة من الفلسفة التي نجدها في أعمال انجلز المتأخرة. إنه يتكون من مادية فجة إلى حد مناسب مبدآها المركزيان هما تعليم بالواقعية الخارجية للعالم ونظرية «النسخة» في المعرفة. لم يكن هنا معنيا بالبراهين الفلسفية قدر ما كان معنيا بتوكيد رؤيته أنه في الظروف الراهنة، هذه هي الفلسفة الوحيدة التي سوف يفيد منها البروليتاريا.

بعد انهيار 1914، تبنى مذهبا أقل ذرائعية في الفلسفة. كي يعيد توجيه منظوره استجابة للكارثة التي حلت بالاشتراكية الأوربية، أمضى وقتا طويلا في تقصي تفاصيل مذهب هيجل. التقابل بين *المادية و*المثالية الذي ميز أعماله المبكرة أفسح المجال لتقابل بين التفكير الديالكتيكي والتفكير غير الديالكتيكي. أكد أثر كتاب هيجل Logic على ماركس بل ذهب إلى حد الزعم بأن الوعي البشري لا يعكس فحسب العالم الموضوعي بل يقوم بخلقه. رغم أن كتابه *Philosophical Notebooks* نشر عام 1929 أي بعد وفاته، أسهم هذا الكتاب الذي سجل فيه تلك الرؤية كثيرا في تجديد الاهتمام بالأصول الهيجلية في الماركسية.

د.مكل.

*الامبيريقي ـ النقد.

L. Althusser, *Lenin Philosophy* (London, 1972).
V. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism* (Moscow, 1964).
———, *Collected Works*, xxxviii: *Philosophical Notebooks* (Moscow, 1967).

* **ليوتارد، جين ـ فرانسوا (1924–)**. نصير لما يسمى *«ما بعد الحداثة»، أصبح في وقت متأخر صرعة في وسط منظري الثقافة والأدب. يمكن إيجاز براهينه على النحو التالي. شهد عصرنا انهيار كل مخططات «الماوراء سردية» الكبرى (الكانتية، الهيجلية،

الماركسية، وما شابهها) التي كانت في فترة ما تبشر بالحقيقة والعدالة حال إكمال التقصي. ما انتهينا إليه مجرد تعددية مفتوحة من *ألعاب اللغة «المتنافرة» أو غير القابلة إطلاقا للقياس وفق الوحدات القياسية نفسها، تقوم كل منها بالاستغناء عن المعايير التي تقرها هي نفسها. يتطلب هذا ألا نفترض أن نحكم على أي خطاب من كذا قبيل وفق معايير، قيم، أو شروط صدق أي خطاب آخر، بل يتعين علينا عوضا عن ذلك أن نروم توسيع المدى الراهن الخاص بالسرديات البراجماتية الطبيعية ذات الرتبة الأولى قدر الإمكان». فضلا عن ذلك، محتم بحكم طبيعة السياق على كل شخص ينكر هذه المقدمات ـ بحيث يروم (على طريقة جورجن هابرماس) تبني قيم التنوير، والإجماع العقلاني ضد مفهوم ليوتارد المعرّف بطريقة سيئة «للاإجماع» بوصفه محكا للحرية الديمقراطية ـ أن يكون مدافعا عن موقف «شمولي» أو ديكتاتوري صارم. ما يعنيه كل هذا، باختصار، هو مزيج من أفكار فتجنشتينية ، ما بعد بنيوية، وأفكار قريبة منها بأسلوب مبهم يثير الإرباك إلى درجة عالية.

سي.ن.

Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, tr. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis, 1983).

*** ليوسيبوس (القرن الخامس ق.م.).** مؤسس *الذرية، لكننا نكاد لا نعرف شيئا عن حياته، بل إن وجوده أثار جدلا في العصر القديم. دوره بوصفه مؤسسا للذرية أقره أرسطو وثيوفراستس، رغم أن الشواهد لا تسمح بعقد أي تمييز بين تعاليمه وتعاليم سلفه ديمقريتس الذي حظي بقدر أكثر من الاحتفاء. كتب تصورا شاملا في الكون، *The Great World-System*. الاقتباس الوحيد الذي بقي من أعماله (من عمل عنوانه *On Mind*، قد يكون جزءا من *The Great World-System*) يقر *الحتمية الكونية: «لا شيء يحدث مصادفة، بل كل شيء يحدث وفق مبدأ عقلاني وبشكل محتم».

سي.سي.و.ت.

D. Furlet, *The Greek Cosmologists* (Cambridge, 1987).

*** ليوقريطس (حوالي 95–52 ق.م.).** شاعر روماني يعد عمله (*De rerum natura*في طبيعة الأشياء) مصدرا أساسيا للفلسفة الأبيقورية وأحد تحف الأدب اللاتيني الرائعة. كتب هذه القصيدة كي ينقل إلى الثقافة اللاتينية رسالة *الأبيقورية اليونانية التي تقر أنه لا شيء ينتهك استقلاليتنا في ضمان السعادة. محور قصيدته برهان مطول على أن الكائنات البشرية أشياء مادية طبيعية وعاجزة من ثم عن تنكب تدمير أجسامها المادية؛ الدين الذي يروم تعليم خلاف ذلك، خرافة ضارة. لدعم قضيته توجب عليه القيام بأبحاث مكثفة في الظواهر الفيزيقية والسيكولوجية، وصفها بأسلوب أدبي رائع. في فلسفة الأخلاق المعاصرة، غالبا ما يُستشهد بمحاولته إثبات أن الناس يسلكون بطريقة لا عقلانية حين يقلقون على فنائهم المستقبلي.

جي.د.ج.إي.

تظل أفضل دراسة لفكره وفنه:

C. Bailey, *Titi Lucreti Cari: De rerum natura* (Oxford, 1974), i. 1-17.